Phil Gesch
75 b

Buhle

<36603535130015

<36603535130015

Bayer. Staatsbibliothek

Lehrbuch
der
Geſchichte der Philoſophie
und
einer kritiſchen Literatur
derſelben.

Fünfter Theil.

---

von
Johann Gottlieb Buhle

— — conſuetudo, de omnibus rebus in contrarias partes diſſerendi — placuit; — qua princeps vſus eſt Ariſtoteles, deinde, eum qui ſecuti ſunt.

Cic. Disp. Tusc. II, 3.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1800.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Mit dem Anfange des Mittelalters verliert die Geſchichte der Cultur und Literatur überhaupt, und ſo auch die Geſchichte der Philoſophie, den größten Theil des wiſſenſchaftlichen Intereſſe's, das mit ihr in dem frühern Zeitalter des blühenden Griechenlandes, und noch in den erſten Jahrhunderten der römiſchen Weltherrſchaft, verknüpft iſt. Die Rohheit der Denkart und Sitten, die ſich über den Occident von Europa durch die nordiſchen Ueberwinder deſſelben verbreitete; die Lehnsverfaſſung, noch dazu in einer mangelhaften und gebrechlichen Form, welche dieſe einführten, und die Leibeigenſchaft, ſo wie die unaufhörlichen Fehden der Regenten und Vaſallen im Ge-

folge derſelben; die gänzliche Unterdrük-
kung der cultivirten Einwohner der ehe-
maligen Provinzen des römiſchen Reichs
ſelbſt bis zur Vertilgung ihrer Sprache;
endlich die herſchend gewordene Reli-
gion des Aberglaubens und die mön-
chiſche Hierarchie bewirkten nach und
nach, daß die ehedem in ihrer Art auf-
geklärteſten Länder in die Nacht der tief-
ſten Unwiſſenheit und Barbarey ver-
ſanken. Im griechiſchen Kayſerthume
erhielten ſich zwar Ueberreſte der Cultur
aus einer beſſern Vorzeit. Aber die
Schwäche der Regenten, der religiöſe
Wahn, die Herrſchaft und Herſchſucht
der Geiſtlichen, die innern und äuſſern
Zerrüttungen des Staats, und die phy-
ſiſche und moraliſche Entartung des
Volks ließen auch dort keine Früchte aus
jenen Ueberreſten hervorgehn, die in den
Annalen des menſchlichen Geiſtes die
Aufmerkſamkeit gewinnen und feſſeln
kön-

könten. Daher hat der Geſchichtſchreiber der Cultur, Literatur und Philoſophie aus dem Mittelalter in ſeinem Anfange dem Weſentlichen nach nichts weiter zu erzählen, als daß es damals faſt gar keine Cultur, Literatur und Philoſophie gab; und dies iſt ein weder für ihn ſelbſt, noch für den Leſer anziehender Stoff der Geſchichte.

Mit Vergnügen verweilt der Geſchichtforſcher der Cultur und der Literatur bey den Arabern, dieſer großen berühmten Nation, ſoferne ſie bey ihren Eroberungen nicht bloß andere Länder und Völker, ſondern auch ihre Wiſſenſchaften und Künſte ſich aneignen zu wollen ſchien, und in gewißem Betrachte auch wirklich aneignete. Für die Geſchichte der Philoſophie gewähren indeßen auch die Bemühungen der Araber nur ſehr wenig, was in Hinſicht

auf den Fortgang der Wiſſenſchaft ſelbſt wichtig wäre. Sie ſind meiſtens nur merkwürdig in Beziehung auf die äuſſern Schikſale, welche die griechiſche Philoſophie durch ſie erfuhr, die Form, welche dieſe bey ihnen empfieng, und die Folgen, die jene für das chriſtliche Abendland von Europa hatten. Hebt man das Eigenthümliche des philoſophirenden Arabiſchen Genius mit beſonderer Sorgfalt oder Auszeichnung hervor, ſo geſchieht dieß deßwegen, weil es an ſich ſelbſt kaum bemerklich iſt. Uebrigens rechnet man doch auch bey der Beurtheilung und Würdigung der arabiſchen Philoſophie ſehr viel auf den Mangel an hiſtoriſchen Nachrichten, und die ſo unvollkomne Kentniß, die wir itzt überhaupt von dem Zuſtande der arabiſchen Literatur in der glänzendſten Epoche derſelben haben.

Vorrede.

Die ſogenannten Scholaſtiker, die in den ſpätern Jahrhunderten des Mittelalters Literatur überhaupt und Philoſophie insbeſondre in ihren Klöſtern und von ihren Cathedern fortpflanzten, tragen als recht eigentliche Schulphiloſophen ihren Namen mit Recht. Nur bey einer von der Sphäre wirklicher öffentlicher Thätigkeit des geſelligen Lebens ſo ganz abgewandten Lebensart konte eine ſolche Philoſophie, wie die ſcholaſtiſche, wo nicht Glück machen — denn das Vorurtheil kann auch wohl in einem aufgeklärtern Zeitalter einer entſchiedenen Pedanterey ein vorübergehendes Anſehn und Reiz verleihen — doch ſich mehr Jahrhunderte hindurch in einer ſo großen und ſo allgemeinen Autorität erhalten, dergleichen ſich keine Art zu philoſophiren weder vorher, noch nachher hat rühmen können. Die Scholaſtik brachte niemals ein originales zu-

ſammen-

ſammenhangendes philoſophiſches Sy-
ſtem hervor; ſie lehrte nur über einzelne Gegenſtände, namentlich über ontologiſche und theologiſche, mit ſpitzfindiger Subtilität diſputiren, um entweder die Dogmatik der Kirche, oder das, anfangs kaum halb gekante, und in der Folge nie ganz verſtandene Ariſtoteliſche Syſtem im Einzelnen auszubeſſern, und gegen Anfechtungen der Widerſacher zu ſichern. Allerdings finden ſich in manchen ſcholaſtiſchen Unterſuchungen die Keime zu metaphyſiſchen Behauptungen großer neuerer Weltweiſen; noch mehr findet man in ihnen hiſtoriſche Gründe, warum gewiße Probleme auch in der neuern Metaphyſik mit vorzüglicherm Fleiße bearbeitet wurden, als ſie werth ſeyn mochten; und einige Materien, wie z. B. die Lehren über die Natur des Dinges an ſich und ſeine Merkmale, über Gott, ſeine Eigenſchaften, und

ſein

ſein Verhältniß zur Welt in theoretiſcher Hinſicht, ſind in ihnen ſo vielſeitig debattirt worden, daß in den neuern Zeiten ſchwerlich etwas darüber geſagt ſeyn mag, was man nicht ſchon bey einem der ältern Scholaſtiker antreffen könte. Um ſich von der theoretiſchen Unerkennbarkeit des Dinges an ſich, und der Natur Gottes in Begriffen, hiſtoriſch zu belehren aus den bisherigen Verſuchen der Metaphyſiker, eine Wiſſenſchaft dieſer Gegenſtände aufzuſtellen, iſt nichts beſſers zu empfehlen, als ein fleißiges Studium der Scholaſtiker, denen es wahrlich an Eifer und Scharfſinn nicht gefehlt hat, um ihren Zweck zu erreichen, wenn die Erreichung deſſelben möglich geweſen wäre. Dies dürfte aber auch der vornehmſte negative Nutzen ſeyn, den die ſcholaſtiſche Philoſophie für uns itzt haben kann. Demjenigen, der aus der neuern Philoſophie die Ueberzeugung

ſchon

ſchon erlangt hat, daß es keine Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen gebe, wird doch auch dieſer negative Nutzen der Scholaſtik nur eine ſehr geringe Entſchädigung für die Ermüdung und Langeweile ſeyn, die von einer anhaltenden Beſchäftigung mit derſelben unzertrennlich ſind.

In der hiſtoriſchen Bearbeitung der ſcholaſtiſchen Philoſophie habe ich die Werke von **Brucker**, **Cramer** und **Tiedemann** zu Führern gehabt. Vornehmlich hat ſich der zulezt genannte Gelehrte um dieſen Theil der Geſchichte der Philoſophie das größte und rühmlichſte Verdienſt erworben, und einige eigene Erläuterungen, z. B. über den Begriff, und die Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie, worin ich von ihm abweiche, ausgenommen, hab ich den Stoff dieſes Bandes großentheils von ihm entlehnt. So-

weit

weit ich mit den Quellen ſelbſt näher bekant war, fand ich die hiſtoriſche Treue und Genauigkeit dieſes Forſchers bewährt, und ich zweifle, daß auch die ſorgfältigſte wiederholte Unterſuchung der Quellen eine neue Ausbeute von irgend einigem Belange liefern möchte. Allerdings könte man aus den bändereichen Commentaren der Scholaſtiker zu Ariſtoteliſchen Büchern, oder zum Magiſter ſententiarum, noch manche einzelne Raiſonnements über ontologiſche und theologiſche Gegenſtände zuſammenleſen, die weder vom Hrn. **Tiedemann**, noch von mir berührt ſind; und, danach man es mit dem Begriffe der hiſtoriſchen Vollſtändigkeit nähme, auch einen ungleich größern Vorrath von Spitzfindigkeiten und Logomachieen anhäufen, als hier vorkomt; ob aber damit der Wiſſenſchaft und Leſern, die Belehrung und Unterhaltung ſuchen, ein Dienſt geſchähe, iſt

ein

eine andere Frage. Wenigſtens konte ich mich nicht entſchließen, meine Muße auf eine ſolche Art zu verwenden, wobey des mühſeligſten Fleißes eine ſo dürftige Belohnung wartet. Lieber habe ich mich bemüht, diejenigen ſcholaſtiſchen Raiſonnements, die Hr. **Tiedemann** eines hiſtoriſchen Andenkens werth hielt, und die ich ihm nacherzähle, deutlicher darzuſtellen, als vielleicht von ihm geſchehen iſt. Auch habe ich ſie oft aus andern Grundſätzen beurtheilt und gewürdigt. Der nächſte, und, wenn es der Reichthum der Materialien irgend erlaubt, letzte Band, wird ſich mit einer fruchtbarern und für den Geiſt anziehendern philoſophiſchen Periode beſchäfftigen, und in Beziehung auf dieſen kann ich auch Reſultate aus eignem Studium der Quellen verſprechen.

Göttingen im December 1799.

Der Verfaſſer.

Geſchichte

der

Philoſophie.

Fünfter Theil.

Geſchichte der Philoſophie.

Fünfter Theil.

Siebenzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie bey den Arabern.

Quellen: Nicht nur die Geſchichte der Philoſophie bey den Arabern, ſondern auch ihre Literargeſchichte überhaupt, liegt noch ſehr im Dunkel. Schwerlich werden wir jemals etwas irgend Vollſtändiges und Befriedigendes darüber erhalten, da mehr Umſtände eintreten, welche dieſes beynahe unmöglich machen. Diejenigen europäiſchen Schriftſteller, aus denen wir ſchöpfen können, beziehen ſich nur auf die Literatur der Araber

in Spanien und Sicilien, und ſo weit die Araber mit den Europäern überhaupt in Verhältniß kamen. Ueber den Urſprung und Fortgang der innern wiſſenſchaftlichen Cultur der geſamten Arabiſchen Nation, ſoferne dieſe ihren Hauptſitz in Aſien und Africa hatte: über die von den Chalifen errichteten Inſtitute zur Beförderung jener Cultur, und den wahren Charakter und Werth derſelben; über die Schickſale, welche die Literatur bey den Arabern trafen, und die Urſachen, die den Verfall derſelben herbeyführten, geben ſie nur wenige einzelne, oft unzuſammenhangende Data, deren Reſultaten man nicht mit Sicherheit trauen kann. Von Werken arabiſcher Schriftſteller, die ehedem vorhanden geweſen ſeyn mögen, ſind die meiſten mit der politiſchen Macht des Volks und ſeinem Intereſſe für Wiſſenſchaft zu Grunde gegangen. Sehr viele ſind auch durch die fanatiſche Verfolgungsſucht der Chriſten, insbeſondre den Haß der Spanier gegen die Mauren, und bey Gelegenheit der Kreuzzüge, vernichtet worden. Diejenigen aber, die noch vorhanden ſind, und uns belehren könten, exiſtiren größtentheils nur handſchriftlich, und ſind in den Bibliotheken, vorzüglich Spaniens, verborgen. Die Zahl der gedruckten arabiſchen Schriftſteller iſt auſſerordentlich klein; daher reicht ſelbſt die arabiſche Sprachkunde, die wenig europäiſche Gelehrte beſitzen, und ſich möglicherweiſe haben erwerben können, nicht gar weit. Auch iſt bis itzt die arabiſche Literatur mit eben nicht

nicht großem Eifer um ihrer ſelbſt willen betrieben worden. Die Verbindung derſelben mit den Gegenſtänden der neuern Studien ſcheint zu entfernt, und die von ihr zu hoffenden, oder auch bereits wirklich geerndteten Früchte ſind zu dürftig, als daß hiervon ein Grund der Aufmunterung entlehnt werden könte, ihr eine lebhaftere und allgemeinere Thätigkeit zu widmen. Man hat daher faſt bloß die arabiſche Sprache zum Behufe der Exegeſe der Bibel ſtudirt, bey welchem eingeſchränkten Geſichtspuncte für die Kentniß der arabiſchen Literatur überhaupt nicht viel gewonnen werden konte.

Als Quellen zur Geſchichte der arabiſchen Literatur, und insbeſondre der arabiſchen Philoſophie ſind folgende zu betrachten: *Alcorani* Textus vniverſus, ex correctioribus Arabum exemplaribus deſcriptus, ex arabico idiomate in latinum translatus, appoſitis notis atque refutatione; his omnibus praemiſſus eſt prodromus; auctore *Ludov. Maraccio*; Patavii 1698 fol. Deutſch: Der Koran, oder das Geſetz der Muſelmänner, durch Muhamed, den Sohn Abdallah; aus dem Arabiſchen überſetzt, mit Anmerkungen und einigen Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte Muhameds und ſeiner Reformation von F. A. Boyſen. Zweyte Aufl. Halle 1775. 8. — *Iacob Alkendius* de gradibus rerum; Argentor. 1532. fol. Von den übrigen Schriften dieſes Arabers, hauptſächlich ſeinen Commentaren zum Organon, und zur Phyſik des Ariſtoteles, findet ſich ein Verzeichniß in der Arabica philoſophorum biblio-

bibliotheca, einem ſehr ſchätzbaren arabiſchen Codex, der in der Eſcurialbibliothek aufbewahrt wird, und aus dieſem in *Caſiri* bibl. arab. hispan. T. 1. p. 353. Dieſe Schriften ſind aber itzt theils verloren, theils nicht gedruckt. — *Avicennae* Opera; *arabice*; Romae 1589 fol. *Latine*, ex verſione hebraica converſa; Venet. 1523 fol. Voll. V. — cum caſtigationibus Andreae Alpagi: ibid. Voll. II. fol. 1544. 1555. 1595. 1608. — cum expoſ. *Gentii Fulgentii*; Baſil. 1556. Voll. III fol. Hierher gehören die Bücher de logica; de coelo et mundo; de metaphyſica; de diviſione ſcientiarum; de intelligentiis cet. — *Avicennae* Compendium de anima; liber Machad. I. de diſpoſitione, ad quam revertitur homo, ſeu anima poſt mortem; vbi inter cetera etiam de reſurrectione corporis et ejus materia diſſerit. Aphorismi XLVIII de anima. Liber de definitionibus et quaeſitis; ſunt autem tantum definitiones metaphyſicae, et phyſicae nulla quaeſtio. Item liber de diviſione ſcientiarum; omnia cum expoſitionibus Arabum innominatorum per *Andreum Alpagum* collecta et latine ex arabico ſermone reddita; Venet. ap. Iunt. 1546. 4. — *Averrhois* liber ſubtiliſſimus, qui dicitur *deſtructio diſtructionum philoſophiae Algazelis*. *Ejusd.* libellus ſ. epiſtola de collectione intellectus abſtracti cum homine, quos nuperrime transtulit *Calo Calonymos*; Venet. 1527. fol. — *Ariſtotelis* omnia quae exſtant opera. *Averrhois* Cor-

Cordubenſis in ea opera omnes, qui ad haec vsque tempora pervenere, commentarii (überſetzt aus der Hebräiſchen Ueberſetzung des arabiſchen Originals und commentirt von R. Levi Gerſon, Jakob Mantinus, Marcus Antonius Zimara, Almegandus Blaſius, Niſus Vitalis, Johann Fraciſcus Burana, Abraham de Balmis, Johann Brugerinus Campegius, Bernardinus Tomitanus, u. a. arabiſchen Auslegern); Venet. 1575 Vol. XII. 8. cf. *Ambroſii Leonis Nolani* Caſtigationes in Averrhoem; Venet. 1517. fol. — *Philoſophus* autodidactus *Hain-Ebn-Yokdani*, ſive epiſtola, in qua oſtenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad ſuperiorum notitiam mens ascendere poſſit; arab. et latine edid. *Eduard. Pocockius*; Oxon. 1671. 4. ibid. 1700. Deutſch: Der Naturmenſch, oder Geſchichte des Hai Ebn Joktan, ein morgenländiſcher Roman des Abu Dſchafar Ebn Tofeil. Aus dem Arabiſchen überſetzt von Joh. Gottfr. Eichhorn; Berlin und Stettin 1783. 8. Es exiſtiren auch eine engliſche Ueberſetzung von Simon Ockley (London 1711. 8), eine holländiſche (Rotterdam 1701. 8) und eine ältere deutſche (1726). — *Georgii Elmazini* hiſtoria Saracenica latine reddita a *Thoma Erpenio*. Accedit *Rod. Ximenez* hiſtoria Arabum; Lugd. Bat. 1625. 4. — *Specimen* hiſtoriae Arabum, ſive *Gregorii Abulfaragii* Malatienſis de origine et moribus Arabum ſuccincta narratio in linguam latinam converſa, notisque e probatiſſimis apud ipſos aucto-

auctoribus fuſius illuſtrata, opera et ſtudio *Eduardi Pocockii*; Oxon. 1650. 4. — *Hiſtoria Orientalis.* Auctore Gregorio Abulpharajio, Malatienſi Medico, hiſtoriam complectens vniverſalem, a mundo condito vsque ad tempora auctoris res Orientalium accuratiſſime deſcribens. Arabice edita et latine verſa ab *Eduardo Pocockio*; Oxon. 1672. 4. Deutſch: Des Gregorius Abulfaradſch kurze Geſchichte der Dynaſtien, oder Auszug aus der allgemeinen Weltgeſchichte, beſonders der Geſchichte der Chalifen und Mongolen. Aus dem Arabiſchen überſetzt mit erläuternden und berichtigenden Anmerkungen von Georg Lorenz Bauer. Leipzig 1785. B. II. 8. — *Io. Leonis Africani* de viris quibusdam illuſtribus apud Arabes libellus, in *Fabricii* Bibl. gr. T. XIII (nach der ältern Ausgabe). — *Monumenta* antiquiſſimae hiſtoriae Arabum. Poſt *Albertum Schultenſium* collegit, ediditque cum latina verſione et animadv. *Io. Gottfr. Eichhorn*; Gothae 1775. 8. — *Hiſtoria* imperii vetuſtiſſimi Ioctanidarum in Arabia felice, ex Abulfedae cet. Acceſſerunt denuo monumenta vetuſtiora Arabiae — excerpta ab *Alb. Schultens*, et colonia *Ioctanidarum* deducta per Bochartum; Harderovici 1786. 4. — *Ioſ. Sim. Aſſemanni* Bibliotheca Orientalis. Romae 1719—1728. Tomi III fol. — *Michaelis Caſiri* bibliotheca Arabico-Hiſpana Escurialenſis. Matriti 1760—1776. Tomi II fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Ludov. Vives de* cauſis corruptarum artium; in den Opp. Ba-

Baſil. 1555. Tomi II. 8. — *I. H. Hottingeri* hiſtoria orientalis, quae agit de Muhamedismo, de Saracenismo, ſ. religione veterum Arabum etc.; ed. II. Tiguri. 1660. 4. — *Guſtavi Peringeri* hiſtoria linguae et eruditionis Arabum; Vpſalae 1694. 4. — *Euſebii Renaudoti* de barbaricis Ariſtotelis librorum verſionibus disquiſitio ad *Anton. Mariam Salvinium*, in Fabricii Bibl. Gr. T. XII (der ältern Ausgabe) und T. III (der neuen von Harles). — *Bibliotheque* orientale par Mr. *d'Herbelot*; à Paris 1697. fol. und à la Haye 1777 8 in vier Bänden 4. Dieſe zweyte Ausgabe iſt beſſer alphabetiſch geordnet, als die erſte, und enthält auch Zuſätze und Verbeſſerungen von Reiske und Schultens. Eine deutſche Ueberſetzung iſt erſchienen zu Halle. 1785 B. IV, die manche Vorzüge, in Anſehung der bequemern Brauchbarkeit, vor dem Originale hat, aber doch nicht von der Art iſt, daß ſie das Original entbehrlich macht. — *Io. Petri Ludovici* hiſtoria rationalis philoſophiae apud Turcas; Halae 1698. Dieſe Abhandlung iſt auch abgedruckt in *Windheim* Fragm. hiſt. philoſ. p. 1—56. — *Io. Andr. Michael. Nagelii* de ſtudio philoſophiae graecae inter Arabes; Altorfi 1745; wieder abgedruckt in *Windheim* Fragm. p. 57—94. — *Richardſon's* diſſertation on the languages, manners and the literature of eaſtern nations; vor deſſen Perſian, Arabic and engliſh Dictionary Oxf. 1777. 2 Voll. fol. Deutſch: Richardſon's Abhandlung von der

Sprache, den Sitten, und der Litteratur der morgenländiſchen Völker, mit Eichhorn's Vorrede; Leipzig 1779. 8. — Wahl's allgemeine Geſchichte der morgenländiſchen Sprachen und Literatur; Leipzig. 1784. 8. — Commentatio de ſtudii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus, in den Comment. Soc. Goting. Vol. XI cf. de Ariſtotelis interpr. arab. in Ed. Opp. Ariſt. Bip. Vol. I. p. 315. — Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III. — Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. — Heeren's Geſchichte des Studium's der claſſiſchen Literatur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften B. I. S. 93. ff. (Göttingen 1797. 8). Auch gehören hierher mehrere Artikel in Bayle's Dictionnaire hiſt. et crit. z. B. *Alkendi*, *Avicenna*, *Averrhoes*.

§. 610.

Die Araber wurden erſt im Anfange des ſiebenten Jahrhundertes ein ſowohl für die politiſche als für die literariſche Geſchichte bedeutendes Volk. Sie hatten vorher in ihren vaterländiſchen Wüſten am rothen Meere, in einzelne Familien und Horden zerſtreut, die von einander unabhängig waren, eine nomadiſche Lebensart geführt, und ſich größten-

tentheils bloß von Viehzucht und den natürlichen Producten genährt, die ihnen der Boden ihrer Heimath in wirthbarern Gegenden darbot. Durch die Beſchaffenheit des Landes, das ſie bewohnten, und das größern Heeren der Eroberer weder einen leichten Zugang, noch, aus Mangel an Mitteln zur Befriedigung der nothwendigſten Lebensbedürfniße für eine größere Menſchenmenge, einen längern Aufenthalt zur Beſiegung der Einwohner und zur Behauptung der Herrſchaft über dieſelben geſtattete, waren ſie nie einer fremden Macht und Verfaſſung unterworfen worden. Die Verbindung, worin ſie mit den benachbarten Völkern ſtanden, war ſehr gering, und ſchränkte ſich faſt bloß auf den Handel ein, den ſie mit den durchziehenden Karavanen derſelben pflogen, die noch dazu von ihnen ſehr oft als Gegenſtände des Raubes betrachtet und behandelt wurden. Inzwiſchen fehlte es ihnen auch in den frühern Zeiten nicht ganz an Cultur; aber es war eine Cultur, wie ſie ein in der Anarchie lebendes nomadiſches Hirtenvolk gewinnen kann, das durch häufige Befehdungen der Stämme unter einander ſelbſt, und durch die Veranlaſſungen zur Räuberey, die der Karavanenhandel gab, zugleich einen kriegeriſchen Charakter hatte. Sie hatten eine rohe, aber feurige und kühne, Nationalpoeſie unter ſich, deren Stoff romantiſche Liebe und Heldenthaten waren. Durch den Hang zur

Poe-

Poeſie und den Geiſt derſelben war auch ihre Sprache reicher und ausgebildeter geworden. Sie legten einen Werth auf redneriſches Talent, das ſich in üppigen Bildern ergoß, und durch ſchwärmeriſche Darſtellung der Empfindungen die Phantaſie der Zuhörer ergriff und mit ſich fortriß, oder in kräftigen Erfahrungsſprüchen den Verſtand anzog. Der reine Himmel ihres Klima's, die Ebenen der Wüſte, und die Hirtenlebensart, mußten ſie früh auf die Geſtirne und ihre Bewegungen aufmerkſam werden laſſen. Sie hatten daher aſtronomiſche Kentniße. Ihre Religion war, wie die ältern Religionen aller Völker des Morgenlandes, Sterndienſt, und ihre Aſtronomie war eine Tochter der Aſtrologie, und mit derſelben verbunden. Auſſerdem hatten ihnen Bedürfniß und Erfahrung eine Rhapſodie phyſikaliſcher Begriffe verſchafft, die von Geſchlecht auf Geſchlecht vererbt und von Zeit zu Zeit bereichert wurden. Hierauf war aber auch ihre Cultur eingeſchränkt, und man wird alſo dadurch nur berechtigt, ſie nicht ſchlechthin vor der oben bemerkten Epoche als in einem Zuſtande der Rohigkeit lebend vorzuſtellen.[3] Ob und wie lange ſie vor eben derſelben der Schreibkunſt entbehrten, iſt eine für die folgende hiſtoriſche Forſchung gleichgültige Frage. Genug ſie hatten vor dem ſiebenten Jahrhunderte keinen Schriftſteller.

Abulpharag. hiſt. dynaſt. IX. p. 100 ſq. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 8. ſq.

§. 611.

Ungeachtet die fremden Kaufleute, die des Handels wegen nach Arabien kamen, oder daſſelbe durchzogen, nur ſo lange unter den Arabern verweilten, als ihr Handel und ihre Reiſe es nothwendig erfoderten, und die geſellſchaftliche Verbindung mit den Arabern, wenn jenen nicht ſelbſt das Handelsintereſſe dieſer Gaſtfreundſchaft und ſicheres Geleit gewährte, mehr von ihnen vermieden, als geſucht werden mußte; ſo war doch von ihrem Aufenthalte bey den Arabern überhaupt, und von den, wenn auch entfernten, geſellſchaftlichen Verhältnißen, in welche ſie mit dieſen geriethen, eine Verbreitung mancher fremder Kentniße unter den leztern, und ein allmäliges Wachsthum ihrer Cultur, wenigſtens die Ahndung eines beſſern Zuſtandes durch größere Aufklärung, eine natürliche Folge. Dazu kam, daß, ſobald das Chriſtenthum in den angrenzenden Ländern, beſonders in den Provinzen des griechiſchen Kayſerthums, herrſchend geworden war, die Anhänger deſſelben in mehr Parteyen zerfielen, die ſich gegenſeitig mit fanatiſcher Intoleranz verfolg-

folgten. So wie alſo einerſeits der Handel Menſchen aus verſchiedenen Völkern und Gegenden, und unter dieſen vorzüglich Juden, nach Arabien hinzog; ſo trieb die Verfolgung, welche die herrſchende unter den chriſtlichen Parteyen gegen die von ihr abweichenden Secten ausübte, ſehr viele Anhänger dieſer Secten eben dahin. Die Wüſteneyen Arabiens waren dieſen ein ſicherer Zufluchtsort vor ihren Feinden. Die eingebohrnen Araber, ein wildes und räuberiſches, aber von Natur gutmüthiges Volk, das die Rechte der Gaſtfreyheit, die es einmal zugeſtanden hat, nicht verletzt, nahmen die Fremdlinge auf, oder hinderten doch die Anſiedlung derſelben in ihrem Gebiete nicht, das ohnehin Raum genug für ſie ſelbſt hatte. So entſtanden Verbindungen der Araber mit Juden und Chriſten, die die Nothwendigkeit oder das Handelsintereſſe knüpften. Sobald aber einmal ein längerer Aufenthalt dieſer Religionsverwandten bey den Arabern ſtatt fand, iſt es ſehr begreiflich, daß jene ihre religiöſen Begriffe dieſen mittheilten, und daß hierdurch die Auctorität des Sterndienſtes bey dieſen um ſo mehr erſchüttert wurde, je mehr es den Juden oder Chriſten gelang, die Wahrheit und Vorzüglichkeit ihrer Religion einzelnen Individuen der Araber annehmlich zu machen. So läßt ſich nicht nur die Kentniß erklären, die Mohammed von jüdiſchen und chriſtlichen Religionsbegrif-

griffen hatte, ſondern auch die hiſtoriſche Möglichkeit, wie er im Stande war, den auf uralte Tradition gegründeten Sterndienſt ſeiner Landsleute zu verdrängen, eine neue Religion bey ihnen einzuführen, und dieſe als Mittel der geiſtlichen und politiſchen Herrſchaft für ſich und ſein Geſchlecht zu benutzen, ohne ein Opfer des bloßen Verſuchs eines ſolchen Unternehmens zu werden. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß ein großer Theil der Araber zur Aufnahme der in der neuen Religion des Mohammed enthaltenen Begriffe ſchon durch den vorherigen Umgang mit Juden und Chriſten vorbereitet war, und daß es nur eines ſo talentvollen Kopfes und kühnen Charakters, wie des Mohammed's, bedurfte, um die Reformation der urſprünglichen arabiſchen Religion bey den Arabern allgemein zu machen, und ihr das eigenthümliche Gepräge zu geben, das ſie durch Mohammeds Anſicht des religiöſen Bedürfnißes ſeiner Landsleute bekam. Schwerlich würde Mohammed den Widerſtand haben beſiegen können, der ihm entgegengeſetzt ſeyn würde, und mit welchem er ohnehin noch einen harten Kampf zu beſtehn hatte, wenn er allein die Denkart ſeiner Nation erſt ganz hätte umſchaffen müſſen.

§. 612.

§. 612.

Die Beſchaffenheit der Religion, welche Mohammed bey den Arabern ſtiftete, verräth ungeachtet ihrer auffallenden Unvollkommenheiten doch eine ſehr richtige praktiſche Urtheilskraft, und einen tiefen Blick in die Sinnesart der Nation. Er wählte aus dem Judenthume, dem Chriſtenthume, und andern im Oriente hauptſächlich durch das Zoroaſtriſche Syſtem verbreiteten Religionsideen aus, was ſich mit dem gemeinen Menſchenſinne am beſten zu vertragen ſchien, und deswegen am leichteſten bey rohen unaufgeklärten Gemüthern Eingang finden konte. Sein ganzes Religionsſyſtem hatte Glückſeeligkeit des Zuſtandes in dieſem und in einem künftigen Leben zum Zwecke. Welcher andere Religionszweck konnte verſtändlicher und für den großen Haufen einladender ſeyn? Das läſtige Ceremonial des Judenthums, ſo wie manche für die Vernunft überſchwengliche Religionslehren, ließ er weg. Er drückte aber Ehrfurcht vor ihren Urhebern, dem Moſes und Chriſtus, aus, die er als göttliche Propheten anerkannte, weil das Intereſſe ſeiner eigenen Lehre dies erfoderte. Die moraliſchen Gebote ſeiner Religion ſchränkte er darauf ein, was ihm für das Bedürfniß der Nation unter ihren Umſtänden, und in dem Klima, worin ſie lebte, heilſam und nothwendig ſchien. Er

that dem Hange zur Sinnlichkeit auf der einen Seite Abbruch, und eröffnete ihm von einer andern neue reizende Ausſichten zu höherer Fülle des Genußes. Zugleich ſuchte er die Gemüther mit Enthuſiasmus für die neue Religion zu erfüllen, und ſie dadurch unabtrennlich an dieſelbe zu feſſeln. Er ſtellte ſie als das Reſultat unmittelbarer göttlicher Offenbarung dar, die er empfangen, folglich als die einzig gültige und Gott gefällige Religion, neben welcher keine andere beſtehen dürfe, und die daher jede andere als ihre natürliche Feindin ausrotten müſſe. Der Kampf für die Vertheidigung und Ausbreitung jener wurde zur heiligſten Handlung erhoben, die ein Gläubiger verrichten könne, und an welche die Belohnung der höchſten Seligkeit in einem künftigen Paradieſe gebunden war, wie ſie die Phantaſie, wenn ſie Sinnenfreuden idealiſch ausmahlt, nur vorbilden kann. Die größte Schwierigkeit, die Mohammed zu überwinden hatte, beſtand darin, daß er ſeine Landsleute von ſeiner Sendung, als eines göttlichen Propheten, überzeugte. Dies bewirkte er, troz ſeinen Widerſachern, durch eine ungewöhnliche Lebensart; durch ſchwärmeriſche hinreißende Reden; durch vorgebliche Wunder; durch den Inhalt ſeiner Religion ſelbſt, der dem großen Haufen doch zu auſſerordentlich ſchien, um ein Product der eignen Erfindung Mohammeds zu ſeyn, und

der daher ſeine Berufung auf überirdiſche Erſcheinungen, deren er ſich rühmte, um ſeinem Vortrage Auctorität und Einfluß zu verſchaffen, ſelbſt wieder beglaubigen half. In dem Grade war Mohammed's Genie wohl nicht über ſeine Landsleute erhaben, daß man ihn wegen der Art, wie er ſeine Religion bey dieſen einführte, ſchlechthin für einen ſchlauen ehrgeizigen Betrüger halten könte. Vielmehr war er vermuthlich ſelbſt nach und nach zur Schwärmerey hinaufgeſtimt, ſo daß er ſelbſt Erſcheinungen zu haben wähnte, die nur in ſeiner Phantaſie exiſtirten, die ihn aber unwiderſtehlich zum Reformator der arabiſchen Volksreligion, ſo wie die Art ſeines Benehmens dabey, beſtimten. Nachdem es dem Mohammed gelungen war, ſich in ſeiner göttlichen Prophetenwürde anerkannt zu ſehn, und eine beträchtliche Schaar von Gläubigen zu gewinnen, ſo wirkte der Fanatismus dieſer in der Erwartung der Belohnungen des Paradieſes, die ihnen der neue Religionsglauben gab, unaufhaltſam weiter fort. Mohammed wurde das Oberhaupt der Araber, die ihm anhingen, in religiöſer und politiſcher Hinſicht. Je weiter die Religion deſſelben ſich der Gemüther der Nation bemächtigte, deſto mehr wurden die Kräfte derſelben zu Einem Zwecke vereinigt. Die Zerſtreuung und Ungebundenheit, in der die einzelnen Arabiſchen Stämme bisher gelebt hatten, hatte ſie den

Nach-

Nachbaren nie furchtbar werden laſſen. So ſehr ſie im Einzelnen wegen ihrer wilden Tapferkeit von den fremden Individuen gefürchtet wurden, die ihr Land zu beſuchen genöthigt waren; ſo wenig Beſorgniße hatten ſie den fremden Staaten erweckt, deren Gebiet ihr Land begrenzte. Itzt formte die neue Religion ſie in wenig Jahren zu einer zahlreichen Nation um, aus muthvollen kampfgewohnten Individuen zuſammengeſetzt, vom Fanatiſmus gegen jede fremde Religion angefeuert, der wie ein verheerender Strom alles vor ſich niederzureiſſen drohte. Das vom Mohammed ſo glücklich begonnene Werk wurde von ſeinen erſten Nachfolgern in ſeinem Geiſte fortgeſetzt, und das Glück, das die erſten Verſuche der Araber, mit Gewalt der Waffen, ihre Religion auch über die Grenzen ihrer Heimath hinaus triumphiren zu laſſen, begleitete, und ſie durch die Beute von den Ueberwundenen ſofort die zeitlichen Belohnungen ihres Glaubens empfinden ließ, und dadurch die Wahrheit deſſelben in ihrer Einbildung beſtätigte, waren das Signal zu der großen unerwarteten Erſcheinung, die die Araber als eroberndes Volk in der Weltgeſchichte wurden. Die Epoche der Stiftung der Mohammedaniſchen Religion, die ſogenannte Hegirah, wird geſetzt in das Jahr 622, von welchem die Mohammedaner ihre Zeitrechnung anfangen.

§. 613.

Das griechiſche Kayſerthum, das nur durch die einmal beſtehende Verfaſſung, und die Gewöhnung der ihm unterworfenen Völker an dieſelbe, ſich erhielt; übrigens aber im Innern zerrüttet, ohne Harmonie der Kräfte zu Einem Ziele, einem durch mannichfaltige Krankheiten entnervten langſam ſich ſelbſt verzehrenden Körper glich, konte dem lebhaften fortgeſetzten Angriffe der Araber nur einen ſchwachen Widerſtand leiſten. Die Regenten, größtentheils Menſchen von ſchwachem Charakter, durch Geiſtliche erzogen, und von Geiſtlichen umgeben, ließen die politiſche Maſchine des Staats immer mehr in Verfall gerathen, und beſchäfftigten ſich dafür mit oft ſehr armſeligen Religionsſtreitigkeiten, als den wichtigſten Angelegenheiten des Staats, die für ſie exiſtirten. Darüber ward die Sorge für die Vertheidigung der Grenzen, zumal gegen einen Feind, der von einer Gegend herkam, von welcher man bis dahin nichts gefürchtet hatte, vernachläſſigt. Man verſprach ſich auch mehr Hülfe von der Wirkſamkeit der Gebete, als von dem Muthe und der Tapferkeit, womit die andringende Gefahr abgewehrt werden konte. In den griechiſchen Heeren war noch die alte taktiſche Regelmäſſigkeit und Ordnung geblieben, aber der kriegeriſche Geiſt war längſt von ihnen gewichen

chen, der aus den Arabern athmete. Daher verliehen ſelbſt einige feſte Oerter den benachbarten Völkern der Araber gegen die Beſtürmung dieſer keinen Schutz. Binnen acht Jahren nach Mohammeds Tode (von 632 bis 640) wurden Syrien, Paläſtina und Aegypten von den Arabern erobert, und dadurch dem byzantiniſchen Reiche einige der blühendſten Provinzen entrißen. Dieſe Eroberungen der Araber waren mit Zerſtörungen und Plünderungen begleitet; eine Menge von Werken der Literatur wurde vernichtet, und diejenigen, welche ſich damit beſchäfftigten, würden meiſtens aus jenen Ländern verſcheucht. Wahrſcheinlich würden die Griechen ſchon damals völlig beſiegt, und das ganze griechiſche Kayſerthum der Herrſchaft der Araber unterworfen worden ſeyn, wenn nicht dieſe ihre Waffen theils gegen Oſten und Weſten zur Unterjochung Aſien's und Africa's hingewandt hätten, theils auch durch innere Zwiſtigkeiten ihrer Oberhäupter und daraus entſtandene bürgerliche Kriege daran verhindert wären. Unter dieſen Umſtänden behauptete das griechiſche Kayſerthum noch eine wiewohl immer ſehr unſichere und zweifelhafte Exiſtenz in einem ſehr beſchränkten Gebiete. Indeſſen erweiterte ſich doch im Laufe eines Jahrhunderts ſeit der Flucht Mohammeds von Mecca nach Medinah die Macht der Araber ſo, daß ſie das öſtliche Aſien und das nördliche Africa von Indien bis an das

atlantiſche Meer beherſchten. Am Ende dieſes Jahrhunderts drangen ſie auch in Spanien und Sicilien ein, und ſetzten ſich dort feſt.

§. 614.

Die Religion der Araber und das Geſetzbuch, auf welches ſie ſich gründete, der Koran, waren nicht geeignet, eine größere Aufklärung der Nation zu veranlaſſen und zu befördern. Es entſtand der Wahn unter den Arabern, und die erſten Khalifen nährten ihn ſorgfältig, daß der Koran, als göttliche Offenbarung, alles in ſich faſſe, was dem Menſchen zu wiſſen nützlich und nöthig ſey. Durch dieſes Vorurtheil wurde alles Streben nach Erweiterung wiſſenſchaftlicher Erkentniße, namentlich nach philoſophiſcher Einſicht, im Keime erſtikt. Auch waren die Araber anfangs ein bloß kriegeriſches Volk, dem, weil es ununterbrochen unter den Waffen lebte, keine Muſſe und Ruhe für literariſche Studien und philoſophiſche Speculation übrig war. Die überwundenen Völker, die Kunſt und Literatur unter ſich hatten, wurden von ihnen verachtet; ſie waren zu ſtolz, um von jenen lernen zu wollen, ſo lange ihnen nicht der Werth wiſſenſchaftlicher Cultur durch eigenes Bedürfniß fühlbar geworden war. Kamen auch einzelne unter den vornehmern Arabern

dern mit Gelehrten in genauere Verbindung, und gewannen die letztern von jenen Achtung und Intereſſe für die Wiſſenſchaften; wie z. B. Amrou, der Feldherr des Khalifen Omar, dem Johann Philopon dem Grammatiker hold wurde, ſo hatte dies doch keinen ſehr wirkſamen und entſcheidenden Einfluß auf ihr Urtheil und Benehmen in Anſehung der Literatur, und noch weniger auf die Denkart der ganzen oder auch nur der vornehmern Claſſe der Nation überhaupt. Die erſte Eroberungsperiode der Araber war demnach in literariſchem Betrachte eben ſo verderblich, wie im politiſchen für alle die Völker, die die Folgen derſelben empfanden.

Ich habe ſchon einmal (Lehrbuch Th. IV S. 198) des angeblichen Factums von der Verbrennung der Alexandriniſchen Bibliothek auf Befehl des Khalifen Omar erwähnt, und daſſelbe nach dem Reſultate der darüber von Hrn. R. Reinhard angeſtellten Unterſuchung (Ueber die jüngſten Schikſale der Alexandriniſchen Bibliothek. Göttingen 1792 8) für ein Mährchen erklärt. Das Factum war ſchon von Gibbon (History of the decline and fall of the roman empire T. IX. p. 274) und nach ihm von Villoiſon verdächtig gemacht; Hr. Reinhard hat noch mehr ſo trifftige Gründe hinzugefügt, daß man wohl berechtigt iſt, es für ein Unfactum zu halten. Die Erzählung iſt folgende:

Nach der Eroberung von Alexandria bat Johann Philopon den Amrou, ihm die dortige Bibliothek zu ſchenken. Amrou fragte deshalb bey dem Khalifen Omar an, und bekam zur Antwort, daß in den Büchern entweder daſſelbe ſtehe, was der Koran enthalte, oder nicht; in jenem Falle wären ſie überflüſſig, in dieſem ſchädlich; die Bibliothek ſolle demnach verbrannt werden. Zufolge dieſes Befehls wurden ſechs Monate hindurch vier tauſend Bäder in Alexandria damit geheizt. Die Fiction iſt handgreiflich; es laſſen ſich aber außerdem beſtimmte hiſtoriſche Gründe gegen die Wahrheit der Erzählung vorbringen. Erſtlich: Sie beruht lediglich auf den Ausſagen des Abdollatif und Abulfaradſch, arabiſchen Schriftſtellern, die lange nach jener vermeynten Begebenheit lebten, und denen alle übrigen Geſchichtſchreiber, die dieſelbe berühren, nacherzählten. Es meldet aber kein gleichzeitiger chriſtlicher Schriftſteller etwas von der Verbrennung der alexandriniſchen Bibliothek, ob ſie gleich von der Eroberung Alexandria's erzählen. Nun iſt es doch ſchlechthin unglaublich, daß chriſtlichen Schriftſtellern die Zerſtörung der Bibliothek, falls ſie wirklich ſtatt gefunden hätte, ſo ganz unbedeutend vorgekommen wäre, daß ſie dieſelbe anzumerken gar nicht der Mühe werth gehalten haben ſollten. Hr. Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 8) meynt, der Patriarch Eutychius, als er von der Eroberung Alexandria's redete, ohne der Verbrennung der Bibliothek zu gedenken, habe

nach

nach damaliger Sitte der Geiſtlichkeit zu wenig auf profane Gelehrſamkeit geachtet, und deshalb von der Verbrennung der Bibliothek geſchwiegen. Dieſer Gegengrund ſcheint mir ſehr unbefriedigend. Zweytens: In dem Briefe an Omar, worin Amrou ein Verzeichniß der eroberten Sachen gab, iſt die Bibliothek durchaus nicht genannt. Höchſtwahrſcheinlich war ſie alſo nicht mehr da. Hr. Tiedemann antwortet: Die Araber kanten damals den Werth der Bücher noch nicht, und nach Abulfaradſch machte erſt Johann Philopon den Amrou auf die Bibliothek aufmerkſam. Allein auch aus den Zeugnißen der griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles, die vor dieſer Epoche oder in derſelben lebten, wie des Johann Philopon ſelbſt, erhellt, daß damals die von den Ptolemäern angelegten großen Bibliotheken gar nicht mehr in Alexandria vorhanden waren. Ammonius ſagt, es ſollten vierzig Bücher der Analytik des Ariſtoteles in der großen Alexandriniſchen Bibliothek geweſen ſeyn. Philopon ſagt, es wären vierzig Bücher der Analytik unter dem Namen des Ariſtoteles in den alten Bibliotheken. Wie hätten ſich beyde Schriftſteller ſo ausdrücken können, wenn wirklich die Bibliotheken der Ptolemäer noch zu ihrer Zeit exiſtirt hätten? Man kann mit Hrn. Tiedemann freylich dieſe Aeuſſerungen ſo deuten, daß die Nichtexiſtenz der alexandriniſchen Bibliothek in der Epoche jener Schriftſteller nicht nothwendig daraus folgt; aber die Deutung wird denn doch gezwungen, und hat nicht mehr

für ſich, als die entgegengeſetzte. Drittens: Man weiß die Ereigniße, bey welchen lange vor der Eroberung Alexandria's durch die Araber die einzelnen Theile der Bibliothek der Ptolemäer verbrannt und zu Grunde gerichtet wurden. Von der Bibliothek im Serapeum, die ſich am längſten erhielt, war zur Zeit Omars nach dem Zeugniße des Oroſius, der noch die leeren Bücherſchränke geſehen zu haben verſichert, nichts mehr übrig. Selbſt Abulfaradſch ſpricht nicht von der Bibliothek der Ptolemäer ſchlechthin, ſondern von einem königlichen Bücherſchatze überhaupt. Hr. Tiedemann glaubt, es könne auch nach Zerſtörung des Serapistempels noch ein Büchervorrath übrig geblieben ſeyn, und das iſt allerdings nicht unmöglich, und auch nicht unwahrſcheinlich; nur daß denn unter dieſem nicht die eigentlich ſogenannte Alexandriniſche Bibliothek, oder ein beträchtlicher Haupttheil derſelben, zu verſtehn iſt. Viertens: Dem von Hrn. Reinhard angeführten Grunde, daß die Alexandriniſche Bibliothek, ſofern ſie lauter Handſchriften auf Papyrus oder Pergamen enthielt, nicht ſo lange habe fortdauern, und der Fäulniß und Verderbniß durch Inſecten habe widerſtehen können, leg ich kein großes Gewicht bey; nicht deswegen, weil, wie Hr. Tiedemann annimt, Fäulniß im troknen Klima von Alexandria, wo ſteter Sonnenſchein ſey, wegfalle, und Inſectenverheerung in jenen Gegenden wohl nicht ſo ſtark ſeyn möchte; ſondern weil doch nach aller hiſtoriſchen Analogie die Aufſeher

der Bibliothek für die Erhaltung der Handſchriften und die Ergänzung der etwa durch phyſiſche Urſachen verderbten Werke durch neue Abſchriften geſorgt haben würden. Allein bedeutender ſcheinen mir die aufgeworfenen Fragen: Wie man mit dem Büchervorrathe viertauſend Bäder ſechs Monate hindurch habe heizen können? Ob ſich der Vorrath ſo anſehnlich denken laſſe? Ob die Materialien der Handſchriften zum Heizen der Bäder auch des Geruchs wegen, der davon entſtehn mußte, tauglich geweſen? Ob alſo nicht das angebliche Factum ſich in ſeinen Innern hypothetiſch widerſpreche? Auch Hr. Tiedemann hält dafür, daß dieſe Angabe des Abulfaradſch nicht ganz wörtlich zu nehmen ſey, ſondern etwa ſo, daß nach einem halben Jahre noch nicht alle Bücher verbrannt waren, ohne genaue Beſtimmung, daß ununterbrochen damit geheizt worden. In Anſehung der Tauglichkeit der Materialien zum Heizen beruft er ſich auf die hölzernen Cylinder. Dieſe Antwort auf jene Fragen dürfte aber doch nicht hinlänglich befunden werden. Was das Argument betrifft, das Gibbon vorbringt, der Befehl Omar's würde den Grundſätzen der Mohammedaner widerſtritten haben, weil ihre Caſuiſten ausdrücklich entſcheiden, daß die eroberten Bücher der Juden und Chriſten nicht verbrannt werden ſollten, und daß den Gläubigen erlaubt ſey, von profaner Wiſſenſchaft Gebrauch zu machen; ſo bemerkt Hr. T. mit Recht, daß der Caſuiſten Entſcheidung ſpäter als jene Begebenheit

heit erfolgt ſey, und hier folglich nicht in Anſchlag kommen könne.

Ich glaube demnach, daß die Verbrennung der eigentlichen Alexandriniſchen Bibliothek, oder eines Haupttheils derſelben, durch die Araber eine Erdichtung ſey. Inzwiſchen möchte ich doch auch nicht behaupten, daß die Erzählung des Abdollatif und Abulfaradſch für bloße Erfindung eines Arabers, und für ganz grundlos gelten müſſe. Das Factum macht der Nation ſo wenig Ehre, daß man nicht einſieht, wie ein Araber zu einer ſolchen Erfindung hätte bewogen werden können. Vielleicht exiſtirte in Alexandria zu der Zeit Omars noch irgend eine größere öffentliche Bibliothek, die aus den geretteten Trümmern der alten Alexandriniſchen entſtanden ſeyn mochte. Dieſe ſuchte Johann Philopon vor dem Untergange zu bewahren. Wäre es noch die alte Alexandriniſche Bibliothek im Serapeum geweſen, ſo war doch in der That die Bitte des Grammatikers an den arabiſchen Feldherrn, ihm dieſelbe zu ſchenken, bey aller Achtung und Freundſchaft, die dieſer für ihn haben mochte, ein wenig — unbeſcheiden, und es läßt ſich kaum annehmen, daß er ſie gewagt hätte. Aber einen kleinen Ueberreſt des ehemaligen Bücher-Schatzes konte Philopon ſich wohl von der Gnade des Siegers erbitten. Die Heizung der viertauſend Bäder ſechs Monate hindurch iſt denn eine arabiſche Uebertreibung; die vielleicht daraus entſprang, daß auf Veranlaſſung der Entſcheidung des

Kha-

Khalifen über den Werth aller profanen Bücher ein allgemeines Auto da fe in Alexandria mit denſelben veranſtaltet wurde, wobey man denn auch wohl die Handſchriften auf Papyrus, die hölzernen Cylinder, zum Heizen der Bäder brauchte.

§. 615.

So viele Hinderniße auch anfangs die Eroberungsſucht der Araber, ihre innern Zwiſtigkeiten, und ihre religiöſe Denkart dem Eingange der Literatur und Aufklärung bey ihnen in den Weg legten; ſo mußte ſie doch das Verhältniß, in welches ſie mit den überwundenen cultivirtern Völkern kamen, ſobald ihr neu geſtiftetes großes Reich eine gewiße Conſiſtenz erhielt, bald auf den Werth wiſſenſchaftlicher Kentniße für ihr eignes Intereſſe aufmerkſam machen. Die Vortheile, welche dieſe in ſo vielfacher Hinſicht dem geſellſchaftlichen Leben gewähren, waren zu auffallend und unverkennbar, als daß ſie der Bemerkung der vornehmern Araber und der geſcheidtern Khalifen hätten entgehen können. Auch bedurften ſie zur Regierung der eroberten Länder, deren bürgerliche Verfaſſungen, Religion, Gewerbe und Künſte, Sitten und Gebräuche, Sprachen, Lebensweiſen, ihnen fremde waren, des Raths und der Hülfe unter-

rich-

richteter Eingebohrnen, die denn ihrerſeits dadurch Gelegenheit bekamen, ihnen ſich ſelbſt und die Wiſſenſchaften zu empfehlen. Je weiter auch die Eroberungen ausgedehnt wurden, deſto mehr erkaltete der religiöſe Enthuſiasmus, der zum Kriege angefeuert hatte. Der ungeheure Reichthum, welcher von der Beute und den Tributen der überwundenen Völker den Khalifen und ihren Stadthaltern zuſtrömte, erzeugte bey ihnen Prachtliebe und Hang zu Wohllüſten und zur Verſchwendung, die wiederum die aufkeimende Neigung zu den Wiſſenſchaften und Künſten des Friedens begünſtigten. Sobald die Khalifen und die vornehmen Araber von ihrer ehemaligen einfachen Lebensart abwichen, verfielen ſie auch in Krankheiten, die ihren Vorfahren unbekannt geweſen waren, und die durch Heilmittel, wie ſie der nomadiſche Araber ehedem bey der alten Frugalität der Lebensweiſe gegen körperliche Uebel anwandte, nicht mehr gehoben werden konten. Sie ſahen ſich daher genöthigt, zu der Kunſt der jüdiſchen und chriſtlichen Aerzte ihre Zuflucht zu nehmen, und mehrere glükliche Curen, die einige derſelben an den Khalifen und ihren Günſtlinginnen verrichteten, verſchafften ihnen und der Gelehrſamkeit überhaupt die gröſte Achtung und die wohlwollendſte Theilnahme derſelben. Da das Studium der Medicin damals mit dem Stu-

dio

dio der Philoſophie unzertrennlich verbunden war, und faſt die Aerzte allein es waren, die ſich mit liberalerm Sinne der Philoſophie widmeten, ſo wurden die vornehmen Araber, indem ſie den Nutzen jenes kennen lernten, auch zugleich für die letztere eingenommen. Im Umgange mit den griechiſchen Aerzten hörten die Araber dieſe oft von den Werken des Hippokrates, Ariſtoteles, Theophraſt, Galen, reden; die mediciniſchen Rathſchläge und Entſcheidungen ſuchten in dieſen ihre Autorität; es war natürlich, daß ſie aufmerkſam darauf wurden, und ihrem eigenen Volke den Zugang zu dieſen Quellen der Weißheit eröffnet zu ſehen wünſchten. Hierdurch entſtand bey den Arabiſchen Khalifen der Plan, alle merkwürdigen Werke der griechiſchen Literatur durch Ueberſetzung derſelben in die arabiſche Sprache bey ihrer Nation einheimiſch zu machen.

Schon Al Manſor bediente ſich wegen einer Magenſchwäche, an welcher er litt, zweyer chriſtlicher Aerzte, vorzüglich des Georg Bakhtiſchwah. Da er der Aſtrologie ergeben war, hielt er überdem einen beſondern Aſtrologen an ſeinem Hofe. In der Folge ſcheinen die Khalifen immer in wichtigern Krankheitsfällen fremde Aerzte gebraucht zu haben. Al Raſchid gewann eine beſondre Vorliebe für die chriſtlichen Aerzte, da durch ihre Hülfe nicht nur eine ſeiner Favori-

tinnen wiederhergeſtellt war, ſondern auch er ſelbſt von einer ſchweren Krankheit genas. S. Elmacin. lib. II c. 6. p. 123. Eutych. Alexandr. Annales T. II. p. 407 ſq. Vgl. Sprengel's Geſchichte der Arzneykunde B. II S. 249 ff.

§. 616.

Unter der Regierung des Chalifen Al Walid bemerkt man zuerſt die Schwierigkeiten, welche in der Verwaltung der eroberten griechiſchen Provinzen für die Araber dadurch entſtanden, daß ihnen die griechiſche Sprache fremde war. Walid befahl, daß alle in öffentlichen Dienſten ſtehende Schreiber künftig nicht mehr griechiſch, ſondern arabiſch ſchreiben ſollten; es ſcheint alſo, daß er die arabiſche Sprache auch bey den überwundenen Völkern hat nationaliſiren wollen, indem er ſie in die öffentlichen Verhandlungen geſetzlich einführte *. Hätten ſeine Nachfolger fortgefahren, dieſelbe Maxime zu beobachten, ſo würde die griechiſche Literatur in den der Herrſchaft der Araber unterworfenen Ländern nach und nach gänzlich unterdrückt worden ſeyn. Aber Al Manſor, ſein nächſter Thronfolger, fand ſelbſt durch die erwähnte Veranlaſſung an den Wiſſenſchaften Geſchmack. Er zog Gelehrte aus allen Gegen-

genden an ſeinen Hof, und legte in den Hauptſtädten des Reiches Schulen an, um die Aufklärung der Araber zu befördern, beſonders zu Bagdad, das der Hauptſitz des Khalifats geworden war. Er verſprach allen denen reichliche Belohnungen, welche griechiſche Schriften, die ſich auf Medicin, Philoſophie, Mathematik und Naturgeſchichte bezögen, in's Arabiſche überſetzen würden. Er ſtarb 773. Sein Sohn Al Mohdi ahmte dem Beyſpiele des Vaters nach. Unter ſeiner Regierung kamen die berühmten literariſchen Inſtitute zu Cairo, Damaskus, Baſſora, und an andern Orten, in Flor (um's Jahr 785). Es wurden immer mehr Werke der Griechen überſetzt. Durch noch größern Eifer für die Literatur überhaupt und die griechiſche insbeſondre thaten ſich Al Raſchid und Al Mamun hervor. Der erſte begünſtigte die Gelehrten, ſo viel er konte, ertheilte ihnen anſehnliche Geſchenke, unterhielt ſich mit ihnen, ſelbſt auf ſeinen Kriegszügen. Der andre verſammelte zu Bagdad eine große Zahl von Männern, die der griechiſchen, Perſiſchen, Chaldäiſchen, Aegyptiſchen oder Koptiſchen Literatur kundig waren, ließ ſich von ihnen die dahin gehörigen ſchriftſtelleriſchen Werke verzeichnen, und ſchikte Geſandte nach Armenien, Syrien, Aegypten, und auch an den griechiſchen Hof in Conſtantinopel, um jene Werke aufzukaufen oder ſonſt zu erhalten.

Es entſtand eine ordentliche Ueberſetzergeſell-ſchaft, welche dieſelben aus den Originalſprachen in das Syriſche und Arabiſche übertrug. Nach Vollendung der Ueberſetzungen munterte Al Mamun ſeine arabiſchen Unterthanen auf, ſie zu benutzen, und aus den nunmehro eröffneten Quellen nützliche Kentniße zu ſchöpfen. Es wurden große öffentliche Bibliotheken angelegt; zu Cairo war eine, die ſich auf hundert tauſend; eine zu Cordova, die ſich auf ſechs hundert tauſend Bände belaufen haben ſoll; jeder, der ſich mit den Wiſſenſchaften beſchäfftigen wollte, konte davon freyen Gebrauch machen. Al Mamun unterſtützte auch die Studien der Wiſſenſchaften auf mannichfaltige anderweitige Art. Er ließ Wohngebäude in Bagdad für die angeſtellten Lehrer aufführen. In einem beſondern Gebäude wurden Verſammlungen derſelben gehalten, und über ſchwere problematiſche Gegenſtände von ihnen diſputirt, welchen Verſammlungen der Khalife öfter beywohnte. Die Lieblingswiſſenſchaften Al Mamun's waren Aſtronomie und Aſtrologie; zur Beförderung jener errichtete er mehrere Sternwarten; er hatte ſelbſt ſoviel Kentniß der Aſtronomie ſich erworben, daß er richtigere aſtronomiſche Tafeln verfertigte. Dieſer perſönliche Eifer der Khalifen für die Wiſſenſchaften dauerte fort bis gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, wo

er

er mit der Herrſchaft und Macht des Khalifates ſelbſt nach und nach erloſch.

* Abulphar. hiſt. dynaſt. p. 201. Man hat die Nachricht des Abulfaradſch von dem Edicte des Walid ſo verſtanden, als ob dadurch das Abſchreiben griechiſcher Bücher überhaupt verboten worden ſey. Das iſt aber nicht der Sinn derſelben, wie Hr. Prof. Tychſen umſtändlicher gezeigt hat. S. Heeren's Geſchichte der claſſiſchen Literatur S. 99. — Vergl. Gray und Guthrie allgem. Weltgeſchichte B. VI Th. 1. S. 590 ff. — *Gibbon's* hiſtory of the decline and fall of the Roman empire T. X. — Commentat. de ſtudii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus in den Comm. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 216 ſq. — Harun Al Raſchid regierte von 786—808. Al Mamun nach der Beſiegung ſeines Bruders Al Amin von 811—833.

§. 617.

Für die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie bey den Arabern war es ein höchſt merkwürdiger und folgenreicher Umſtand, daß ſie die Schriften der griechiſchen Weltweiſen nicht nur nicht in der Originalſprache, ſondern auch nicht einmal in unmittelbaren Ueberſetzungen

 aus

aus dem Griechiſchen kennen lernten. Die Araber ſelbſt verſtanden die griechiſche Sprache nicht, und man findet in der ganzen arabiſchen Literargeſchichte ſehr wenig gebohrne Araber, von denen man mit hiſtoriſcher Zuverläſſigkeit behaupten könte, daß ſie der griechiſchen Sprache mächtig geweſen ſeyen. Um alſo die Werke der Griechen in die arabiſche Sprache übertragen zu können, mußten ſie erſt in das Syriſche überſetzt werden, welche Sprache mit der arabiſchen Verwandtſchaft hatte, alſo leichter und lieber von den Arabern gelernt wurde, und auch dieſen durch ihre längere und genauere Verbindungen mit den Syrern ſchon geläufiger geworden war. Die Syrer hatten aber ſchon ſeit dem fünften Jahrhunderte angefangen, einzelne griechiſche Werke in ihre Sprache zu überſetzen. Ueberhaupt waren ſie nach ihrer Unterjochung durch Alexander den Groſſen während der Herrſchaft der Seleuciden mit der griechiſchen Literatur vertraut geworden; Antiochia, Berytus, Edeſſa, waren berühmte Pflanzſchulen der Wiſſenſchaften; und mehrere der gelehrteſten Philoſophen in den erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung waren Syrer von Geburt. Daß ſie anfiengen, die griechiſche Literatur gleichſam in eine ſyriſche umzuformen; dazu trugen wohl am meiſten die Schulen der Neſtorianer zu Edeſſa und an andern Orten bey. Vorzüglich aber erhielten die Syrer das

Stu-

Studium der griechiſchen Arzneykunde unter ſich, und es waren auch eigentlich ſyriſche Aerzte, in der Schule der griechiſchen Aerzte und Philoſophen gebildet, welche dieſe den Khalifen empfahlen. Die Ueberſetzergeſellſchaft, welche ſich auf Al Mamun's Betrieb in Bagdad bildete, beſtand daher auch größtentheils aus Syrern; die Werke der Griechen wurden alſo auch zuerſt in das Syriſche überſetzt, und hernach aus dem Syriſchen in das Arabiſche. An der Spitze jener Geſellſchaft ſtand Johann Meſue, aus Damaskus, Arzt und Günſtling des Khalifen Raſchid, der ſich auch bey deſſen Nachfolgern bis auf die Regierung des Khalifen Motawackel in Gunſt und Anſehn erhielt. Zu den thätigſten Mitgliedern derſelben gehörten Honain Ebn Iſaak, ſein Sohn Iſaak Ebn Honain, und ſein Enkel Hobaiſch. Dieſem Geſchlechte ſind urſprünglich die meiſten noch gegenwärtig in mehrern Bibliotheken handſchriftlich vorhandenen ſyriſchen und arabiſchen Ueberſetzungen griechiſcher Schriftſteller zu verdanken. Honain war ein Araber von Geburt, der aber zu der chriſtlichen Secte Ebad gehörte, welche von den übrigen Arabern abgeſondert lebten. Johann Meſue verweigerte ihm den Unterricht in der Arzneykunde. Dadurch ward Honain bewogen, nach Griechenland zu gehn, wo er ſich ein paar Jahre aufhielt, die griechiſche Sprache lernte,

mit der Kentniß dieſer ausgerüſtet, und einer Menge griechiſcher Bücher verſehn nach Bagdad zurückkehrte, und nun hier eine Ueberſetzungsfabrik errichtete. Nachdem die Ueberſetzungen einmal gemacht waren, wurden die Originale vernachläſſigt, und dem Zeugniße des arabiſchen Geſchichtſchreibers Genzi aus Bagdad zufolge, das Leo Africanus * anführt, befahl Al Mamun ſogar ausdrücklich, die griechiſchen Originale, nachdem ſie überſetzt wären, zu verbrennen. Daß dieſe Originale in der Folge kritiſch benutzt werden könten, daran dachte man damals nicht, und dem Al Mamun war es nur darum zu thun, die in den Werken der Griechen enthaltenen Kentniße ſeiner Nation durch die Ueberſetzungen anzueignen, nicht aber das Studium der griechiſchen Sprache als ſolcher zu befördern. Vermuthlich erſtreckte ſich jener Befehl Al Mamun's auch nur auf die Originalwerke, deren Ueberſetzungen auf ſeine unmittelbare Veranlaſſung verfertigt wurden.

S. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III p. 27. Vgl. über die Ueberſetzungen der Honain Caſiri bibl. arab. hisp. T. I. p. 306.

* Leo African. de viris inter Arabes illuſtribus ap. Fabric. Bibl. Gr. Vol. XIII. p. 248.

§. 61

§. 618.

Aus der Art, wie die griechiſche Literatur bey den Arabern Eingang fand, kann man ſich erklären, warum ſie nur einen Theil derſelben vorzugsweiſe aufnahmen, und warum ſie auch mit dieſem, ſoviel ſich itzt urtheilen läßt, nur ſehr unvollkommen bekant wurden. Die Arzneykunde, die Aſtrologie, und die Philoſophie, die damals mit jenen beyden, beſonders mit der erſtern, aufs genaueſte zuſammenhing, waren die von den Griechen cultivirten Diſciplinen, die für die Araber das meiſte Intereſſe hatten, und um deren willen ſie den Plan entwarfen, die griechiſche Literatur auf den vaterländiſchen Boden zu verpflanzen. Auch waren es Aerzte und Aſtrologen, deren ſie ſich als Werkzeuge dazu bedienten. Daher kam es, daß größtentheils Werke mediciniſchen, philoſophiſchen, aſtronomiſchen und mathematiſchen Inhalts aus dem Griechiſchen in das Syriſche und Arabiſche überſetzt wurden. Um die griechiſche Poeſie und Geſchichte bekümmerten ſich die Araber ungleich weniger. Der Mythologie der Griechen, ihrer dramatiſchen und lyriſchen Behandlung derſelben, den Begebenheiten der ältern griechiſchen Republiken, die den Stoff der griechiſchen Geſchichte ausmachten, konten dieſe Orientaler auch ſchon ihrer religiöſen und politiſchen Vorſtellungsart wegen keinen Geſchmack

abgewinnen. Der Genius der Griechen war in dieſem Betrachte ihrem eigenen gar zu fremde. Allenfalls waren es noch die Homeriſchen Geſänge aus der griechiſchen Poeſie, und die Thaten, Alexanders des Groſſen, die ihre Aufmerkſamkeit an ſich zogen. Aber dem Nutzen, den die Ueberſetzungen jener wiſſenſchaftlichen Werke der Griechen ihnen hätten leiſten können, war die ſchlechte Beſchaffenheit dieſer Ueberſezzungen ſelbſt hinderlich. Sie wurden mit groſſer Eilfertigkeit veranſtaltet; von Leuten, die der Sprache des Originals und ihrer eigenen Mutterſprachen in Beziehung auf ſchriftſtelleriſchen Gebrauch nicht recht mächtig waren; und die ganze Ueberſetzungsunternehmung wurde zu ſehr als mechaniſches Geſchäfft betrieben, als daß dabey auf die erfoderliche Vollkommenheit der Ausführung hätte geachtet werden können. Ferner muß wohl darauf gerechnet werden, daß weder die ſyriſche noch die arabiſche Sprache den Grad von Ausbildung und Reichthum hatten, den ſie hätten haben müſſen, wenn ſie ſich den griechiſchen Ideen und ihrer Darſtellung völlig hätten anſchmiegen ſollen. Selbſt daß die arabiſchen Ueberſetzungen nicht unmittelbar aus dem Griechiſchen gemacht waren, ſondern mittelbar aus ſyriſchen Ueberſetzungen, war ihrer Güte ſehr nachtheilig; denn der Werth jener wurde nunmehro durch den Werth dieſer beſtimt, geſetzt auch, daß es dem arabiſchen

Ue-

Ueberſetzer an den Talenten und Kentnißen nicht mangelte, deren es dabey bedurfte. Dieſe Urſachen, und vielleicht noch mehr andere, die wir itzt nicht kennen, müſſen auch in einem hohen Grade eingewirkt haben; denn die arabiſchen Ueberſetzungen, welche ſich bis auf unſre Zeiten erhalten haben, ſind unglaublich ſchlecht. Nicht nur iſt der Sinn ſehr oft verfehlt worden; die Namen von Philoſophen oder andern Perſonen, deren die griechiſchen Schriftſteller erwähnen, ſind ſeltſam verunſtaltet; ſondern es kommen auch häufig ganz ſinnloſe Stellen vor. Freylich können wir itzt über die arabiſchen Ueberſetzungen nur nach den lateiniſchen urtheilen, die im Mittelalter von ihnen wiederum verfertigt ſind, die aber ſelbſt meiſtens nicht unmittelbar aus dem Arabiſchen, ſondern aus dem Hebräiſchen floſſen, in welches die Rabbinen die arabiſchen Ueberſetzungen zunächſt übertragen hatten. Es mag hierbey allerdings eine Menge von Fehlern ſowohl den Rabbinen als den lateiniſchen Ueberſetzern, von denen jene vielleicht des Arabiſchen, dieſe des Hebräiſchen nicht recht kundig waren, zur Laſt fallen; inzwiſchen die Verunſtaltung der Namen rührt doch von den Arabern her, und dieſe beweiſt hinlänglich, daß ſie gewiß auch einen großen Theil der übrigen Fehlerhaftigkeit und Sinnloſigkeit ihrer Ueberſetzungen verſchuldet haben. Die Vernachläſſigung und Vernichtung der

griechiſchen Originalexemplare, nachdem die ſyriſchen oder arabiſchen Ueberſetzungen vollendet waren, machte auch eine gründliche Verbeſſerung der letztern zu der Zeit unmöglich, da die Araber ſelbſt tiefer in das Studium der griechiſchen Philoſophie eingedrungen waren. Es wird zwar einigen der berühmteſten arabiſchen Philoſophen das Verdienſt einer Reviſion derſelben, z. B. dem Averrhoes die Reviſion der arabiſchen Ueberſetzung von den Werken des Ariſtoteles, beygelegt; aber dieſe Reviſionen ſcheinen nicht darin beſtanden zu haben, daß man die Ueberſetzungen mit den griechiſchen Originalen verglichen, und nach dieſen berichtigt hätte; ſondern ſich bloß auf Correcturen der Handſchriften in Anſehung begangener Schreibfehler, oder auch auf Verbeſſerungen, die etwa der unmittelbare Zuſammenhang darbot, erſtreckt zu haben.

S. Lud. Vives de cauſſ. corrupt. art. lib. V p. 167. Eine Probe, wie ſinnlos noch Averrhoes den Ariſtoteles überſetzt hat, hat Brucker ausgehoben aus der lateiniſchen Ueberſetzung des erſten Buchs der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, die nach der arabiſchen des Averrhoes gemacht iſt, in der Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 106. Eben ſo auffallende Beweiſe von der Unwiſſenheit der arabiſchen Ueberſetzer enthält die von Salmaſius herausgegebene arabiſche Ueberſetzung

ſetzung der Tabula Cebetis, die der Araber ein Geſpräch des Cebes mit dem Herkules Platonikus betitelt, wozu die Ausrufungsformel ω Ἡρακλεις ihn veranlaßt hat.

§. 619.

Da die Quellen ſo trübe floßen, aus denen die Araber die Philoſophie der Griechen ſchöpfen konten, ſo kann man ſchon im Voraus abnehmen, wie unbedeutend ihre Fortſchritte in dieſer geweſen ſeyn mögen. In der That ſchränkte ſich ihr ganzes Studium der Philoſophie hauptſächlich auf das Leſen der Ariſtoteliſchen Schriften und ſeiner Ausleger ein, denen ſie mit blinder Bewunderung und ſclaviſcher Anhänglichkeit folgten, ſogar auch alsdenn, wenn in dem Texte, welchen ſie vor ſich hatten, durchaus kein Sinn war. Nähme man an, daß die Arabiſchen Gelehrten ſich bloß aus den Ueberſetzungen der Werke der Griechen unterrichtet hätten, ſo müßte man entweder an ihrer vernünftigen Denkart überhaupt zweifeln, oder es unbegreiflich finden, wie ſie ihren Geiſt haben mit Studien anſtrengen können, deren Gegenſtände ſich ihnen doch ſehr oft als barer Nonſenſe aufdringen mußten. Wäre auch das Vorurtheil, das man für die Wiſſenſchaft der Grie-

Griechen einmal gefaßt hatte, noch ſo groß geweſen; es hätte wohl eine kurze Zeit hindurch blenden können; aber es müßte ſehr bald bey genauerer Anſicht, bey reiferm Nachdenken, durch die Producte dieſer Wiſſenſchaft, wie ſie die Araber vor ſich hatten, widerlegt worden ſeyn. Allein die Araber erwarben ſich auch ihre Kentniße durch den mündlichen Unterricht chriſtlicher und jüdiſcher Gelehrten, oder ſolcher unter ihren Landsleuten, die den Unterricht dieſer genoßen hatten, und mittelſt deſſelben mögen ihnen auch manche philoſophiſche Begriffe der Griechen faßlich geworden ſeyn, die ihnen ſonſt, falls ſie ſie hätten aus den Urkunden der Griechen einſehn ſollen, ſchlechthin unverſtändlich geblieben wären. So wurde die Achtung für dieſe Urkunden bey den Arabern erhalten, auch wenn ſie dieſelben nicht verſtanden; ſie ahndeten in dem wirklich Sinnloſen einen Sinn, und beſtrebten ſich dieſen ſo gut heraus oder hinein zu deuten, wie ſie konten; obgleich die Mühe, die ſie hierauf wandten, immer verloren war.

§. 620.

Wären die berühmtern Arabiſchen Philoſophen auch etwas mehr als bloße Anhänger und Commentatoren des Ariſtoteles geweſen, ſo würde

würde doch die Geſchichte von ihren eigenen Anſichten philoſophiſcher Gegenſtände, aus Mangel an Nachrichten darüber und bey dem Verluſte der meiſten arabiſchen Schriften philoſophiſchen Inhalts, nur ſehr wenig erzählen können. Sie muß ſich daher begnügen, von den Arabern, die durch ihre philoſophiſche Einſicht zu einer großen Celebrität bey ihren Landsleuten gelangten, die wichtigſten Lebensumſtände, und etwa das Charakteriſtiſche ihres philoſophiſchen Verdienſtes zu bemerken, ſo weit es ſich im Allgemeinen hiſtoriſch beſtimmen läßt. Unter denen, welche ſich zuerſt als Philoſophen bey den Arabern auszeichneten, ſind am merkwürdigſten **Alkendi**, **Alfarabi** und **Avicenna**. Der erſte **Abu Juſef Jakob Ebn Eſchak Alkendi** war gebürtig aus **Basra**, der berühmten Handelsſtadt am perſiſchen Meerbuſen, und blühte unter der Regierung des **Al Mamun** und ſeiner nächſten Nachfolger, bey denen er ſehr in Gunſt ſtand. Die arabiſchen Schriftſteller nennen ihn vorzugsweiſe den **Philoſophen**, und geben ihm nach orientaliſcher Sitte ſehr ehrenvolle Beynamen. Er war ein eifriger Verehrer des Ariſtoteles, und ſeine Schriften enthalten Commentare zu den Werken, beſonders zu dem Organon, deſſelben. Mit der Philoſophie verband er ein eifriges Studium der Mathematik und der Arzneykunſt. Die Mathematik empfahl er ſeinen Landsleuten

im

in einem beſondern Tractate als nothwendige Vorübung zur Philoſophie. Auch die Arzneykunſt ſoll er mathematiſch behandelt, und die Eigenſchaften und Wirkungen der Arzneymittel nach Regeln der Arithmetik beſtimt haben. Wegen ſeiner Abweichungen von der gewöhnlichen Auslegung des Koran bekam er Streitigkeiten, bey denen er ſich aber auf eine für ſeinen Charakter ſehr rühmliche Art benahm. Einen der heftigſten Zeloten unter ſeinen Gegnern, den Abu Maſchar, wußte er für das Studium der Mathematik und Philoſophie zu gewinnen, und erzog in der Folge in ihm einen ſeiner berühmteſten Schüler, der ſich beſonders durch aſtrologiſche Schriften hervorthat. Abu Naſr Mohammed Ebn Tarchan Alfarabi hatte ſeinen Namen von der Provinz Farab, in welcher ſein Geburtsort, die Stadt Baleh, lag. Er war von einem ſehr angeſehnen und reichen Geſchlechte, verließ aber aus Neigung zu den Wiſſenſchaften das väterliche Haus, und begab ſich nach Bagdad. Er hatte hier noch den Johann Meſueh zum Lehrer, und es wird von ihm gerühmt, daß er alle Schüler deſſelben durch ſeinen Eifer und ſeine philoſophiſche Einſicht übertroffen habe. Er durchſpähte nach dem Abulfaradſch die Tiefen der Logik, entdeckte und erläuterte ihre Geheimniße, ergänzte die vom Alkendi noch übrig gelaſſenen Lücken, und ſchrieb treffliche

Werke

Werke logiſchen, phyſikaliſchen, metaphyſiſchen und politiſchen Inhalts. Er ließ ſich, wie faſt bey allen gelehrten Arabern der Fall war, nicht bloß auf Philoſophie, ſondern auch auf Mathematik, Aſtronomie und Aſtrologie, und Arzneykunde ein. Da er durch ſeine Gelehrſamkeit gerade in der Epoche berühmt wurde, wo die Theilnahme der Khalifen und der vornehmen Araber überhaupt an der Literatur am lebhafteſten war, ſo wurde er von mehrern Regenten in Aſien unter den glänzendſten Anerbietungen an ihren Hof eingeladen. Er lehnte dieſe aber ab, und da er ſein väterliches Vermögen zu ſeinem Unterhalte hinreichend fand, ſo zog er ſich in das ſtille Privatleben zurück, wo er ſeine ganze Muſſe den Wiſſenſchaften widmete. So weit von ihm Schriften noch übrig, oder dem Titel nach gekannt ſind, waren ſie ſämtlich Commentare zu Ariſtoteliſchen Werken. Die Scholaſtiker legen ihm ein Buch de cauſis bey, das die Alexandriniſche Vorſtellungsart über die erſten Gründe der Dinge enthält, aber nicht von ihm herrührt, ſondern vielmehr ein Auszug aus der Platoniſchen Theologie des Proklus iſt.

S. *Brucker*. hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 63. — Das Buch de cauſis findet ſich in den Opp. Ariſt. Vol. III. Venet. 1552. Vgl. Tiedemann's

mann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. S. 108.

§. 621.

Zu einem noch bey weitem größern Ruhme, als Alkendi und Alfarabi, gelangte Abu Ali Al Hoſain Ebn Sina Al Schaiich Al Raiis, gewöhnlich von den Lateinern genannt Avicenna. Er war auch wirklich jenen beyden an Geiſt und Kentnißen weit überlegen. Er war gebohren zu Bochara im J. 992 nach C. Geb. Da er reiche und angeſehene Eltern hatte, ſo erhielt er ſchon früh eine literariſche Erziehung, und um dieſe zu vollenden, wurde er auch nach Bagdad geſchikt, wo er mit der höchſten Anſtrengung, wie er ſelbſt ſehr naiv und ehrlich erzählt, ſich der Philoſophie und Arzneykunde widmete. Durch eine glückliche Cur, die er an dem Sohne des Khalifen verrichtete, gewann er die Gunſt deſſelben, und auch die Freyheit von ſeiner Bibliothek Gebrauch machen zu dürfen. Hierdurch wurde er in den Stand geſetzt, tiefere Kentniß der Wiſſenſchaften ſich zu erwerben, als es ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen unter ſeinen Landsleuten möglich war. So ſehr das Glück aber anfangs dem Avicenna hold war, ſo endigte er doch zuletzt ſein Leben im Gefängniße, nachdem

er

er bereits zwey Jahre darin zugebracht hatte. Die Urſache ſeiner Gefangenſchaft war, weil er dem Stadthalter zu Bochara, Enkel des Sultans von Bagdad, den Anſchlag des letztern ihn zu vergiften, nicht entdeckt hatte. Avicenna verſchwieg die ihm von dem Sultane zu Bagdad gethane Zumuthung aus Dankbarkeit gegen denſelben, und um einen blutigen Krieg zwiſchen ihm, und deſſen Enkel und Bruder, die ſich ohnehin gegen ihn verbündet hatten, zu verhindern. Ausſchweifungen in der Wohlluſt, denen Avicenna nachgehangen hatte, zogen ihm einen tödlichen Durchfall zu, an welchem ſeine eigene mediciniſche Kunſt ſcheiterte. Er ſtarb um das Jahr 1050. nach C. G. Es iſt zu bedauern, daß die meiſten philoſophiſchen Schriften des Avicenna verloren ſind. Denn wahrſcheinlich würden ſie uns eine beſſere Meynung von der arabiſchen Philoſophie überhaupt einflößen, als wir zu hegen pflegen. Wie tief Avicenna in die Philoſophie eingedrungen war, und wie ſehr er ſich zugleich als Selbſtdenker, und auch durch die Klarheit und Beſtimtheit ſeiner Ideen, auszeichnete, kann ſchon eine kurze Ueberſicht ſeiner metaphyſiſchen Begriffe beweiſen. **Erſtlich:** Als ausſchließlichen Gegenſtand der **Metaphyſik** nahm er das abſolute Seyn, das Ding an ſich an, weil dieſes allen möglichen Prädicaten und den durch dieſelben be-

ſtimbaren Dingen zum Grunde liege, und folglich in keiner andern Diſciplin unterſucht werden könne. Das Ding an ſich wird aber in der Metaphyſik ſoweit erwogen, bis man zu den Beſtimmungen deſſelben gelangt, vermöge deren Quantität und Qualität an ihm unterſchieden werden können, und durch welche es Gegenſtand der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft wird. Es erhellt hieraus zugleich der Zweck und Nutzen, welchen die Metaphyſik in Beziehung auf alle übrige Diſciplinen hat. Sie ſoll das Weſen und die letzten Gründe der Dinge beſtimmen, und alſo auch für alle übrige Erkentniß von Dingen letzte Grundſätze liefern. Daß Avicenna das abſolute Seyn objectiv nahm, und das letzte Princip deſſelben nicht im erkennenden Subjecte ſuchte, läßt ſich nach dem Standpuncte, von welchem aus er philoſophirte, gar nicht anders erwarten. Zweytens: Die Reihe der verſchiedenen Beziehungen, in welchen das Ding betrachtet werden kann, beſtimte Avicenna folgendermaßen. Zuerſt ſollte das Mögliche, Nothwendige und Zufällige; denn das Wirkliche, Subſtanz und Accidens, die Begriffe der Gattung und des Individuum's; hierauf die Begriffe der Urſache; des Wirkens und Leidens; der Einheit, der Einerleyheit, der Verſchiedenheit und des Gegenſatzes; endlich das Princip alles Vorhandnen, die oberſte Grundurſache der Din-

Dinge unterſucht werden. Drittens: Das Ding an ſich kann gar nicht erklärt werden. Avicenna beweiſt dieſes theils daraus, daß es zuletzt ein abſolut Unerklärliches geben müſſe, weil ſonſt das Erklären in's Unendliche fortgehen, oder in einem Cirkel erklärt werden müßte; theils durch eine Kritik der damals bekanten Definitionen des Dinges. Die Erklärung, ein Ding ſey dasjenige, was wirkt und leidet, definirt ein klares Merkmal durch ein minder klares, und ein unmittelbares Merkmal durch ſolche, die erſt mittelbar durch Schlüße eingeſehen werden können. Eine andere Erklärung, ein Ding ſey dasjenige, wovon ſich etwas mit Wahrheit ausſagen laſſe, erklärt nur im Cirkel. Viertens: Auch das Mögliche und Unmögliche, das Nothwendige und Zufällige, ſind keiner Definitionen fähig. Das Nothwendige ſetzt ſchon das Mögliche und Unmögliche voraus, und umgekehrt ſetzt das Mögliche wieder das Nothwendige voraus. Avicenna zeigt zugleich durch eine Kritik der damaligen Definitionen die Richtigkeit ſeiner Behauptung. Fünftens: Ein nothwendiges Ding hat keine Urſache. Denn hätte es eine Urſache, ſo hienge ſein Daſeyn von dem Daſeyn dieſer ab, und es wäre alſo nicht nothwendig. Hingegen, damit das Mögliche wirklich ſey oder nicht ſey, dazu wird eine Urſache erfodert. Denn damit das Mögliche wirk-

lich werde, muß das Seyn zu ihm hinzukommen; und damit es nicht ſey, muß das Seyn von ihm getrennt werden; beides aber kann ſeinen Grund in dem Möglichen ſelbſt nicht haben, ſondern es muß dazu eine äuſſere Urſache vorausgeſezt werden. Sechstens: Ein nothwendiges Weſen kann nur ein einziges ſeyn, und es iſt daher auch nur Ein nothwendiges Weſen urſprünglich möglich. Wollte man mehr nothwendige Weſen annehmen, ſo unterſchieden ſie ſich entweder durch ihr Weſen ſelbſt, oder durch den Begriff, daß die Mehrern nur Individuen Einer Gattung wären. Durch ihr Weſen können ſie ſich aber nicht unterſcheiden, weil ſie nothwendig ſind, und ihnen als ſolchen dieſelbe Definition zukommen muß. Durch den Begriff der Mehrern als Individuen Einer Gattung kann auch kein Unterſchied unter ihnen ſtatt finden. Denn entweder gründete ſich dieſer Unterſchied auf ihr Weſen oder nicht. Im erſtem Falle müßten die mehrern Weſen als ſolche verſchieden ſeyn, was ſie nach dem Obigen nicht ſind; im andern Falle müßte die Verſchiedenheit eine Urſache auſſer dem Nothwendigen haben; dann wären aber die Weſen, ſoſern ſie von einer äußern Urſache abhingen, nicht nothwendig. Siebentens: Die Einheit und die Zahl überhaupt läßt ſich theils als bloßes Gedankending, theils als ein objectives Reale betrach-

trachten. Jenes iſt ſie unabhängig von allem zählbaren Stoffe, auf welchen ſie bezogen werden kann; dieſes iſt ſie in Beziehung auf einen ſolchen zählbaren Stoff vorgeſtellt. Auf dieſelbe Weiſe erklärt Avicenna den Begriff vom Vethältniſſe der Dinge als ſubjectiv und objectiv, je nachdem die Beziehung iſt, in welcher er vorgeſtellt wird. Achtens: Ein Subject iſt dasjenige, in welchem ein Anderes, aber nicht als Theil deſſelben, iſt. Dadurch unterſcheidet ſich das Subject von dem Zuſammengeſetzten. Neuntens: Den Körper erklärt Avicenna durch die bloße Ausdehnung. Die beſtimten Dimenſionen in die Länge, Breite und Tiefe ſind dem Körper nicht weſentlich eigen; ſie kommen nicht allen Körpern zu, und eine Grenze des Körpers iſt nicht nothwendig, ſondern erſt eine Folge ſeiner Endlichkeit. Der mathematiſche Körper hat nothwendig beſtimte Grenzen der Ausdehnung, der phyſiſche als ſolcher nicht. Sofern der Körper die körperliche Form annehmen kann, iſt er ein bloß möglicher Körper. Das Subject eines möglichen Körpers heißt Materie. Die Materie iſt Subſtanz, ſofern ſie in keinem andern Subjecte iſt; ſofern ſie aber für die körperliche Form Empfänglichkeit hat, iſt ſie eine körperliche Subſtanz. Zehntens: Solche Qualitäten, wie das Weiße, die Wärme, die Kälte, u. a.

ſind nicht Subſtanzen, ſondern nur Accidenzen. Als Subſtanzen müßten ſie entweder körperlich oder unkörperlich ſeyn. Sie ſind aber zuvörderſt nicht unkörperlich; denn wenn aus ihnen Körper zuſammengeſetzt werden können, ſo ſind ſie ausgedehnt und theilbar; kann das aber auch nicht geſchehen, und exiſtiren ſie nur durch die Verbindung mit Körpern, ſo nehmen ſie doch einen Ort ein, und da komt ihnen ebenfalls die Ausdehnung und Theilbarkeit zu. Sie können aber auch nicht körperlich ſeyn. Wären ſie dieſes, ſo müßten ſie ſich entweder von ihrem Körper trennen laſſen, oder nicht. Ließen ſie ſich nicht von ihm trennen, ſo wären ſie doch nur Accidenzen, und nicht Subſtanzen. Ließen ſie ſich aber trennen, ſo wären ſie nicht mehr Qualitäten, die einem andern Körper inhärirten, ſondern für ſich beſtehende Körper. **Elftens:** Vor aller Entſtehung der Dinge muß die Materie vorhergehn. Etwas, das entſteht, iſt noch nicht; es iſt alſo, bevor es entſteht, ein bloß Mögliches. Dieſes Mögliche iſt entweder in einem Subjecte oder nicht. Wäre es nicht in einem Subjecte, ſo wäre das Mögliche an ſich ſelbſt eine Subſtanz, und das widerſpricht dem Begriffe deſſelben. Folglich ſetzt jedes entſtehende Ding ein Subject voraus, in welchem ſeine Möglichkeit enthalten war,

war, und dieſes Subject der möglichen Entſtehung der Dinge iſt die Materie.

Einer Kritik aus Grundſätzen der Transſcendentalphiloſophie bedürfen dieſe ontologiſchen Begriffe wohl nicht. Mit manchen derſelben iſt auch die gangbare Ontologie nicht einſtimmig. Uebrigens läßt ſich das ontologiſche Syſtem des Avicenna nicht ganz vollſtändig darſtellen, weil der Text ſeiner Metaphyſik zu dunkel iſt, vermuthlich durch Schuld des lateiniſchen Ueberſetzers. S. *Avicennae* Metaphyſica per Bernardinum Venetum; Venet. 1493. Vgl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Phil. B. IV. S. 109 ff. Ueber ſeine Studien zu Bagdad giebt Avicenna ſelbſt beym Abulfaradſch (Hiſt. dynaſt. IX. p. 230. cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. III. p. 81) folgende Nachricht: Per ſesqui annum libris legendis ſedulo incubui, et quoties aliqua in quaeſtione perplexus eſſem, aut medium ſyllogismi terminum non invenirem, ad templum me recepi, et ad omnium creatorem preces ſupplex effudi, donec aperiretur mihi in eo, quod abſtruſum et reconditum erat. Noctu domum meam reverſus, lucerna coram me poſita, legendo et ſcribendo operam dedi, et quandocunque me invaſit ſomnus, aut debilitatem aliquam ſenſi, acceptum vini poculum bibi, donec ad me redirent vires; deinde ad legendum reverſus ſum. Quod ſi me occuparet vel leviſſimus ſomnus, de ipſis illis quaeſtionibus ſomniabam, adeo vt multarum ex ipſis rationes

 mihi

mihi per inſomnia notae factae fuerint. Neque ita facere deſtiti, donec ſolidam dialectices et phyſices cognitionem acquiſiviſſem.

§. 622.

Auſſer den bereits genannten arabiſchen Philoſophen müſſen noch einige andere charakteriſirt werden wegen des Ruhmes, den ſie ſowohl bey ihren Landsleuten, als bey den Scholaſtikern im Mittelalter hatten. Als eifriger Vertheidiger des orthodoxen Islamismus gegen abweichende Vorſtellungsarten, und beſonders gegen die alexandriniſche Philoſophie, zeichnete ſich aus Abu Hamed Muhammed Ebn Muhammed Ebn Achmed Al Gazali, gewöhnlich Al Gazel genannt. Er war aus der berühmten aſiatiſchen Handelsſtadt Tos oder Tus gebürtig, der Sohn eines reichen Kaufmanns, der ihn, da er früh Talent zeigte, den Wiſſenſchaften beſtimte. In dieſen machte er auch ſo große Fortſchritte, daß er zu Bagdad als öffentlicher Lehrer angeſtellt wurde. Bey ſeiner Ankunft daſelbſt giengen ihm die obrigkeitlichen und vornehmern Perſonen und ein großer Theil der übrigen Einwohner entgegen, wohnten ſeiner erſten Vorleſung bey, und Al Gazel wußte die Theilnahme des gebildeten Publicum's an ſeinen

Vor-

Vorträgen auch in der Folge zu feſſeln. Ungeachtet des Gewinnes an Ehre und Reichthum, den ihm ſein Beyfall verſchaffte, legte er aber doch nach einiger Zeit unerwartet ſein Amt nieder, ſchenkte faſt ſein ganzes geſammeltes Vermögen den Armen, und wallfahrtete als Pilgrim nach Mekka. Aus Arabien begab er ſich nach Syrien und Aegypten, verweilte zu Kairo und Alexandria, um einen der berühmteſten Mohammedaniſchen Theologen, den Etartoſi, zu hören, und kehrte darauf nach Bagdad zurück, wo er im fünf und funfzigſten Jahre ſeines Alters 1127. nach C. Geb. ſtarb. Unter ſeinen Schriften machten bey den Arabern diejenigen das meiſte Aufſehen, die theologiſchen und politiſchen Inhalts waren. Durch die letztern, da er in ihnen die beſtehende Geſetzverfaſſung angriff, wurde er in verdrüßliche Streitigkeiten verwickelt; eine derſelben wurde öffentlich verbrannt. In Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie iſt ſeine Schrift: Deſtructio philoſophorum, am wichtigſten. Sie enthielt eine Apologie der mohammedaniſchen Lehre von Gott und der Schöpfung der Welt gegen die Alexandriniſchen Vernünfteleyen und die Behauptung der Welteωigkeit. Wir kennen dieſes Werk aber nur aus der Widerlegung des Averrhoes Deſtructorium Deſtructorii, und auch dieſe iſt in einer ſo ſchlechten und verworrenen Ue-

berſetzung auf uns gekommen, daß ſich die Raiſonnements beyder Philoſophen nicht verſtändlich und im Zuſammenhange daraus auffaſſen laſſen.

S. *Averrhoës* Deſtructio Deſtructionis in deſſen Opp. T. IX fol. 77. Venet. 1560. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III p. 93. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. S. 120. wo einige Behauptungen des Al Gazel ausgehoben, und umſtändlicher erörtert ſind.

§. 623.

Um ein halbes Jahrhundert ſpäter als Al Gazel lebte Abubekr Ebn Thophail. Er war gebohren zu Sevilla, damals dem Sitze der Spaniſchen Khalifen, aus einem ſehr edlen Geſchlechte, das lange die höchſten Ehrenſtellen bey den Khalifen bekleidet hatte. Sein Vater verlor durch innere Unruhen ſein Amt und Vermögen, und dies veranlaßte den Thophail, ſich der Medicin und Philoſophie zu widmen, um ſich dadurch ſeinen Unterhalt zu verſchaffen. Er brachte es in beyden Wiſſerſchaften ſo weit, daß er ein berühmter Lehrer derſelben wurde. Averrhoes und Maimonides waren ſeine Schüler. Als Philoſoph war er entſchiedener Anhänger des Alexandri-

drinismus. Aber die Art, wie er denſelben darſtellt, zeugt von einer originalen Denkkraft und einer ſehr fruchtbaren Phantaſie. Er iſt Verfaſſer eines Romans Hai Ebn Yokdan, vielleicht des ſchätzbarſten Ueberreſtes der philoſophiſchen Literatur der Araber, der ſich bis auf unſere Zeit erhalten hat. Er dichtet hier einen Menſchen, der nach einer Ueberſchwemmung auf einer Inſel allein übrig bleibt, von einer Hirſchkuh geſäugt wird, und ohne alle geſellſchaftliche Verbindung mit andern Menſchen aufwächſt. Durch eignes Nachdenken entwickelt dieſer Naturmenſch nach und nach philoſophiſche Begriffe über die Seele, die Welt und die Gottheit, die denn den Stoff und Zweck des Romans ausmachen. Die Fiction iſt mit vieler Wahrſcheinlichkeit angelegt und durchgeführt, und die Erzählung empfiehlt ſich durch Leichtigkeit und Anmuth.

§. 624.

In der Darſtellung des alexandriniſchen Eklekticismus nimt Thophail folgenden Gang. Er erklärt zuvörderſt die Principien der körperlichen Natur. Alle Elemente haben etwas gemeinſchaftlich, das keinem von ihnen beſonders zukomt, das alſo weder leicht noch ſchwer, weder warm noch kalt, weder feucht

noch

noch trocken iſt. Dies Gemeinſchaftliche der Elemente erhellt daraus, daß ſie ſich alle in einander verwandeln. Abſtrahirt man aber von den beſondern Eigenſchaften der Körper, ſo bleibt die Ausdehnung in die Lange, Breite und Tiefe als gemeinſchaftliches Merkmal übrig. Gleichwohl iſt die Ausdehnung nichts Selbſtſtändiges; auch verändert ſie ſich oft in den Körpern; es muß demnach noch etwas von ihr Verſchiedenes bey den Körpern zum Grunde liegen. Das iſt die erſte formloſe Materie, die in Verbindung mit der Ausdehnung den Körper conſtituirt. Thophail folgert hieraus, daß alle Qualitäten der Körper, mithin auch ihre Kräfte, Formen ſind. Die Formen ſind demnach die Principien der Thätigkeit in der Natur. Sie ſind ſelbſt von der Materie verſchieden, als zu welcher ſie hinzukommen, alſo durch die Sinne nicht erkennbar, und geiſtig. Mit der geiſtigen Natur der Formen iſt auch das Princip des Lebens verbunden, nur daß dieſes den Körpern in höheren und geringerem Grade zukomt. Einige Körper haben nur Eine, andere mehr Beſtimmungen der Form; danach richten ſich auch die verſchiedenen Aeuſſerungen des Lebensprincips. Die Elemente haben nur Eine Beſtimmung der Form; ganz ohne dieſelbe können ſie nicht ſeyn, weil ſie ſonſt nie des Lebens würden theilhaft werden können; aber das Le-

ben iſt ſchwach, indem das entgegengeſetzte Element es beſtändig der Form zu berauben trachtet. Bey den Pflanzen und Thieren ſind mehrere Beſtimmungen der Form; hier iſt alſo auch das Lebensprincip thätiger und in ſeiner Wirkſamkeit mannichfaltiger. Die Pflanzen haben ſtärkeres Leben als die Materie, weil in ihnen ein Element herſchend iſt, und das Leben dieſes Elements ſich ungehinderter äuſſert; ſie beſitzen aber auch nur ſo viel Leben, als ſie von dieſem herſchenden Elemente enthalten. Das Leben der Thiere iſt wiederum ſtärker als das Pflanzenleben, weil die Miſchung der Elemente in jenen von der Beſchaffenheit iſt, daß keines das andere beherſcht, mithin jedes auf gleiche Weiſe ſeine Lebenskraft äußert. Aus der Gleichheit der Miſchung erklärt Thophail die Natur des Seelenweſens. Dieſes hat ſeinen Sitz im Herzen; es iſt feiner als Waſſer und Erde, dicker als Feuer und Luft, iſt alſo ein Mittelding zwiſchen allen vier Elementen, eben deswegen keinem entgegengeſetzt, ähnlich den Formen der Himmelskörper, denen auch nichts entgegengeſetzt iſt. Der Lebensgeiſt iſt in dem Thiere ein einziger; er iſt Quell aller ſinnlichen Empfindung und aller Bewegung. Seinem Urſprunge nach iſt er ein Ausfluß der Gottheit, der ſich, wie das Sonnenlicht, unaufhörlich im Weltalle verbreitet, und mit der Luft ſo vereinigt, daß er weder

durch

durch Empfindung, noch durch Abſtraction von ihr unterſchieden werden mag. Ungeachtet ſich der Lebensgeiſt, wie das Licht, überall verbreitet, ſo belebt er doch nicht alles, und nicht in gleichem Grade. Der Grund hievon liegt in der verſchiedenen Einrichtung der Körper, ſo wie einige Körper das Licht gar nicht, andere ſehr unvollkommen, andere es vollkommen zurückwerfen. Der Alexandriniſchen Vorſtellungsart gemäß behauptete Thophail auch die Einheit aller Geſchöpfe vermöge der Einheit des ſie belebenden Geiſtes. Es iſt daſſelbe Princip der Thätigkeit, das in der Materie, in den Pflanzen, in den Thieren und den Menſchen wirkſam iſt, und die Verſchiedenheit der Weſen beruht nur auf äußerem Scheine.

§. 625.

Thophail behauptete auch die Endlichkeit und Ewigkeit der Welt. Jene bewies er auf folgende Art: Der Punct, wo Jemand ſteht, iſt ein Grenzpunct, und beſchränkt die Ausdehnung der Welt. Man ziehe von dieſem Puncte zwey Linien durch den Weltraum, ſchneide von der einen bis zum Berührungspuncte ein Stück ab, und laſſe das Uebrige derſelben Linie mit der unbeſchnittenen

nen parallel fortlaufen. Beyde Linien gehen nun in's Unendliche fort. Es muß aber die beſchnittene der unbeſchnittenen entweder gleich ſeyn, oder nicht; das erſte kann nicht ſeyn, weil ein Stück von ihr abgeſchnitten iſt; iſt aber das letztere, ſo iſt jene kürzer als dieſe; und folglich endlich. Auch das abgeſchnittene Stück iſt endlich; wird dieſes auch dem Ganzen wieder zugefügt, bleibt dieſes dennoch endlich. Nun wird aber durch die Wiederanfügung des abgeſchnittenen Stückes die beſchnittene Linie der unbeſchnittenen gleich; alſo muß auch dieſe endlich ſeyn. Es laſſen ſich aber bey jedem Körper ſolche Linien annehmen; folglich iſt jeder Körper, und alſo auch die Welt endlich. Die Ewigkeit der Welt ſuchte Thophail mit dem Begriffe der Schöpfung derſelben zu vereinigen, und bediente ſich dazu einer bildlichen Argumentation. Wenn man einen Körper in der Hand hält und bewegt, ſo wird der Körper zwar von der Hand, aber zugleich mit der Hand bewegt. So iſt Gott erſter Beweger und Urheber der Dinge; aber die Bewegung und Schöpfung der Welt iſt mit ihm zugleich; die Welt iſt alſo Werk Gottes; aber dennoch mit ihm gleich ewig. Dies Raiſonnement des Thophail gründet ſich auf Täuſchung. Daraus, daß die Welt geſchaffen iſt, ſchließt Thophail auf die Unkörperlichkeit Gottes. Die Welt ſetzte eine

Ur-

Urſache voraus; dieſe kann nicht körperlich ſeyn; denn jeder Körper gehört mit zur Welt, und als ſolcher müßte die Gottheit ſelbſt hervorgebracht ſeyn; iſt die Gottheit aber nicht zur Welt gehörig, ſo iſt ſie auch nicht empfindbar, ſondern geiſtiger Natur. Die Beſtandtheile der Körper können ſich trennen und vereinigen, äußerlich und innerlich; dies iſt aber nicht der Fall bey unkörperlichen Dingen. Man kann daher nicht ſagen, daß Gott mit einem Körper verbunden, oder von ihm getrennt ſey; er iſt weder in, noch auſſer einem Körper. Sofern alle Formen eine Einheit ausmachen, und eine geiſtige Emanation der Gottheit ſind, iſt es eigentlich die Gottheit allein, die exiſtirt, und die Mannichfaltigkeit von ihr verſchiedener Weſen iſt nur ſcheinbar. Nachdem Thophail ſeinen Naturmenſchen zu dieſer Höhe der intellectualen Region ſich hat emporſchwingen laſſen, fängt er an ſich in myſtiſche bildliche Vorſtellungen vom Weſen der Gottheit und ihrem Verhältniſſe zur Welt zu verlieren. Die Gottheit iſt ihm das einzige wirklich Exiſtirende; auſſer ihr iſt dem Weſen nach nichts vorhanden; und was auſſer ihm vorhanden vorgeſtellt wird, iſt nur ſcheinbar auſſer ihm. Sie iſt auch durchaus einfach und untheilbar; die Wiſſenſchaft, die ſie von ihrem Weſen hat, iſt ihr Weſen ſelbſt; und wo dieſe Wiſſenſchaft ſtatt findet, findet auch das Weſen der Gottheit

heit ſtatt. Da der Menſch von der Gottheit Wiſſenſchaft hat, ſo drückt er ſelbſt das Weſen der Gottheit aus. Um das Weſen der Gottheit anſchaulich zu machen, vergleicht es Thophail mit dem Sonnenlichte. Ebn Yokdan erblikte in ſeiner Verzückung die oberſte Sphäre, jenſeit deren nichts Körperliches mehr iſt; er nahm hier ein immaterielles Weſen gewahr, das aber weder das Urweſen ſelbſt, noch auch dieſe Sphäre ſelbſt, und doch von beyden nicht verſchieden war. Es war wie das Bild der Sonne in einem glatten Spiegel, das aber weder die Sonne, noch der Spiegel, und doch von beyden nicht verſchieden iſt. Eben ſo nahm er in der nächſten Sphäre der Fixſterne ein immaterielles Weſen gewahr, welches weder das Urweſen, noch das Weſen der oberſten Sphäre ſelbſt war, und doch ſich nicht von beyden unterſchied. Es war wie das Bild der Sonne in einem Spiegel, das aus einem andern Spiegel zurückgeworfen wird. Durch dieſe ſymboliſche Vorſtellungsart meynte Thophail die Verbindung der Mannichfaltigkeit denkender Weſen mit der Einfachheit Gottes begreiflich zu machen.

§. 626.

Den Ruhm aller ältern arabiſchen Philoſophen verdunkelte Averrhoes, oder mit ſei-

nem vollſtändigen Namen Abul Walid Mohammed Ebn Achmed Ebn Mohammed Eben Roſhd. Seine Art zu philoſophiren, und insbeſondre ſeine Commentare zum Ariſtoteles, haben auch auf die Philoſophie der Chriſten im Mittelalter einen ſehr großen Einfluß gehabt. Leo Africanus hat ſeine Lebensgeſchichte umſtändlicher erzählt. Er war gebohren zu Cordova in Spanien, aus einem ſehr vornehmen Geſchlechte. Sein Vater bekleidete daſelbſt die Würde eines Oberrichters und Oberprieſters. Er unterrichtete ihn ſelbſt in der Mohammedaniſchen Theologie, und hielt ihm die berühmteſten Lehrer in andern wiſſenſchaftlichen Kentnißen. Averrhoes ſtudirte, wie es unter den Arabern gewöhnlich war, vorzüglich Mathematik, Philoſophie und die Arzneykunſt. Er erlangte durch ſeine Gelehrſamkeit ein ſo hohes Anſehn bey ſeinem Volke, daß er zum Oberrichter von demſelben nach des Vaters Tode erwählt wurde. Zu eben dieſem Amte und zugleich zur Würde des Oberprieſters der Provinz Mauritanien erwählte ihn das Volk in Marokko, und die Wahl wurde von dem Khalifen daſelbſt Jakob Al Manſor beſtätigt. Averrhoes begab ſich nach Marokko, brachte die Verfaſſung und Verwaltung der Juſtiz daſelbſt in Ordnung, beſtellte Unterrichter in den verſchiedenen Diſtricten der Provinz Mauritanien, und kehrte darauf

auf wieder nach Cordova zurück. Da er aber in der Folge meiſtens am Hofe zu Marokko lebte, genoß er ſeines Glückes nicht ſehr lange; es erwachte der Neid gegen ihn; man beſchuldigte ihn der Kätzerey und Ungläubigkeit, und dieſe Beſchuldigungen fanden Gehör. Weil er ſelbſt dem Volke verhaßt geworden war, wurde er nach Spanien verwieſen; er entfloh nach Fez; wurde hier inzwiſchen entdeckt und in ein Gefängniß geworfen. Seine Richter waren zum Theile geneigt, ihn zum Tode zu verdammen; weil aber andere die Maaßregel politiſch bedenklich fanden, ſo wurde er verurtheilt, ſeine Irrlehre zu wiederrufen, und an der Thür der Moſchee öffentliche Buße zu thun. Nachdem er ſeine Freyheit wieder erhalten hatte, kehrte er nach Spanien zurück; lebte aber dort in großer Armuth, weil ſein Vermögen eingezogen war, und beſchäfftigte ſich meiſtens mit theologiſchen Studien. Während ſeiner Abweſenheit von Marokko verfiel die Juſtizverwaltung in ihre vorige Schlechtigkeit, theils durch die Unwiſſenheit, theils durch die Ungerechtigkeit der Richter; das Volk wurde gegen dieſe erbittert, und verlangte den Averrhoes zurück. Der Khalife berief ihn alſo auf's neue nach Marokko, und gab ihm ſeine ehemaligen Aemter wieder. Er ſtarb um das Jahr 1217 mit dem Ruhme ei-

 nes

nes der gelehrteſten, weiſeſten und gerechteſten Männer.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 97.

§. 627.

Man muß die literariſche Thätigkeit des Averrhoes bewundern, wenn man einerſeits auf ſeine bürgerlichen Geſchäffte und Verhältniße, andererſeits auf ſeine Schriften ſieht, die wir gegenwärtig noch von ihm beſitzen. Alle die Stunden, die er ſeinen Berufspflichten entziehen konte, ſelbſt die Nächte, widmete er den wiſſenſchaftlichen Studien, und auch ſeine Verbindung mit dem Hofe, noch weniger die unglücklichen Ereigniße, die ihn eine Zeitlang trafen, waren ihm daran hinderlich. Er war ein enthuſiaſtiſcher Verehrer des Ariſtoteles und der Ausleger deſſelben, denen er faſt blindlings folgte. Den Ariſtoteles erklärte er für den einzigen Philoſophen, für einen auſſerordentlichen Mann, der alle ſeine Vorgänger weit übertroffen habe, und von keinem ſeiner Nachfolger erreicht worden ſey. Ariſtoteles war es nach ſeinem Urtheile, der erſt eine Philoſophie aufſtellte, und ſie als Wiſſenſchaft zu Stande brachte; was die frühern Philoſophen Griechenlands geleiſtet haben, war unentſchieden, zweifelhaft, fragmentariſch, und

kon-

konte nicht für wiſſenſchaftlich gelten. Nachdem die Ariſtoteliſchen Schriften bekant geworden waren, erſchienen die åltern Werke ſeiner Vorgånger als unbrauchbar und überflüſſig. Der einzige åltere Weltweiſe, der noch auſſer dem Stagiriten einige Aufmerkſamkeit verdient, iſt Plato; aber ſofern beyde denſelben Gegenſtand behandeln, bleibt dieſer hinter jenem in einer großen Entfernung zurück. Wie ſehr **Ariſtoteles** die Philoſophie als Wiſſenſchaft vollendet habe, bewies **Averrhoes** auch daraus, daß ſein Syſtem faſt anderthalb Jahrtauſende exiſtirt habe, ohne daß es habe widerlegt, oder durch irgend einen betråchtlichen Zuſatz erweitert werden können. Wenn man dies erwåge, meynte er, ſo müſſe man geneigt werden, den Genius des **Ariſtoteles** für einen göttlichen zu halten. Die Schriften des **Averrhoes** ſind daher auch nur Commentare zu Ariſtoteliſchen Büchern, bey denen er die Werke der griechiſchen Ausleger, die er in Ueberſetzungen vor ſich hatte, fleißig benutzte. Da den Scholaſtikern im Mittelalter dieſe Werke der griechiſchen Ausleger fehlten, ſo bedienten ſie ſich vorzüglich der Averrhoiſtiſchen Erlåuterungen, und deswegen ſind dieſe auch faſt alle gedruckt, anſtatt daß die meiſten Werke der frühern arabiſchen Philoſophen entweder nur dem Titel nach bekant ſind, oder nur handſchriftlich in einigen Bibliotheken exiſti-

 ren.

ren. Ungeachtet der Bewunderung aber, die Averrhoes gegen den Ariſtoteles hegte, war er doch nichts weniger als reiner Ariſtoteliker; vielmehr war ſeine Philoſophie im Weſentlichen die Alexandriniſche, ſo wie ſie in den griechiſchen Commentaren zum Ariſtoteles des Nikolaus Damaſcenus, Alexander Aphrodiſieus, Themiſtius u. a. zum Grunde lag. Das Eigenthümliche ſeiner Vorſtellungsart läßt ſich aus der verworrenen Maſſe ſeiner Commentare nicht wohl ausheben. Es beſteht auch größtentheils in einer beſondern Art, wie er ſich Ariſtoteliſche Lehren deutlich machte, und hierin folgte er gewiß ältern Commentaren. So verband er die Ariſtoteliſche Weltbewegungstheorie mit dem Emanationsſyſteme. In der Materie ſind alle Formen nur der Möglichkeit nach enthalten; die oberſte Urſache (Gott), wovon alle Bewegung ausgeht, iſt es, welche die Formen zur Wirklichkeit bringt. Sie iſt die Form aller Formen. Die nächſte Sphäre, die von der Gottheit bewegt wird, iſt der Sternkreis. Dadurch empfängt der Sternkreis ſeine Form, und es entſteht die Bewegurſache der Sphäre des Saturn. Aus dieſer entſpringt die Seele des Saturn, die Bewegurſache der Jupitersſphäre, und die Bewegurſache des Saturn. Aus der Bewegurſache der Jupitersſphäre entſteht wiederum die der Sphäre des Mars, die Seele des Mars, und die

die dritte Bewegurſache. So geht die Emanation der Bewegung herabwärts fort. Durch die Beſchaffenheit der Bewegung werden die verſchiedenen Elemente in ihrem Daſeyn beſtimt. Die Stärke der Bewegung erzeugt Wärme, Licht und Leben; aus der Beraubung der Bewegung im höhern oder geringern Grade folgen Kälte, Feuchtigkeit, Schwere, welche die Formen der Elemente der Erde, des Waſſers und der Luft ſind. Auch in der Lehre von der Vorſehung ſtimte Averrhoes mit dem Ariſtoteles und den ältern Auslegern deſſelben zuſammen. Er bewies ſie aus der Harmonie und Regelmäſſigkeit der Bewegung der Geſtirne, und aus dem zweckmäſſigen Verhältniße ihrer Wirkungen zur ſublunariſchen Natur. Wäre die Sonne größer oder näher, ſo würde die Hitze alles verzehren; wäre ſie kleiner oder entfernter, würde alles vor Kälte erſtarren. Wäre die Bewegung der Sonne im Thierkreiſe nicht ſchief, würde keine Abwechſlung der Jahrszeiten ſtatt finden, ohne die ſich Menſchen, Thiere und Pflanzen nicht erhalten könten. Wäre die tägliche Bewegung nicht, ſo würde ein halbes Jahr Tag und ein halbes Jahr Nacht ſeyn, und dies würde wiederum eine Zerſtörung aller lebenden Geſchöpfe durch Hitze oder Kälte zur Folge haben. Wäre der Mond größer oder kleiner, näher oder entfernter, würde er auch nicht

den Einfluß auf die Witterung haben, der zur Erhaltung und zum Gedeihen der Geſchöpfe nöthig und erſprießlich iſt. Aber die Vorſehung, die Averrhoes behauptete, war, im Sinne der Ariſtoteliſchen Lehre, keine beſondere, ſondern nur eine allgemeine. Die Allgemeinheit der Vorſehung bewies er nach dem Alexander von Aphrodiſias aus der Unendlichkeit der Individuen, die nicht erkannt werden könne, und aus der unveränderlichen Vollkommenheit Gottes, die keine Vergröſſerung oder Verminderung der Erkentniß zulaſſe, welche gleichwohl angenommen werden müſſe, ſobald man eine ſpecielle Vorſehung ſtatuire, da die Zahl der Individuen immer wechſle, und bald größer, bald kleiner ſey.

S. *Averrhoes* in Ariſtot. Metaph. XII, 14. ſq. Ejusd. Epitom. in Metaphyſ. Tract. IV f. 393. ſq. Vgl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſ. B. IV S. 143. ff.

§. 628.

Das meiſte Aufſehn, und auch die meiſten Streitigkeiten veranlaßte Averrhoes durch ſeine Theorie vom Verſtande. Das, was die ſogenannte Averrhoiſtiſche Partey als ſolche in ihren Begriffen Eigenes hatte oder haben wollte, betraf vorzüglich dieſen Punct. Ariſtoteles hatte einen

nen leidenden und einen thätigen Verſtand unterſchieden. Jener gehört zur vergänglichen Seele des Menſchen; er iſt der Behälter der durch die Sinne gelieferten Begriffe; dieſer iſt unkörperlich und unſterblich; er iſt das Princip des möglichen Denkens und Wiſſens, und des freyen Handelns. Der thätige Verſtand gehört nicht zur menſchlichen Natur, ſofern ſie vergänglich iſt; er ſteht in Verbindung mit dem oberſten ewigen Weltprincipe, das der Quell aller Bewegung und Thätigkeit iſt. Der Körper und die vergängliche Seele ſind für den thätigen Verſtand, als das göttliche und ewige Princip, nur das Organ, deſſen er ſich zu ſeinen Aeußerungen bedient. Die Dunkelheit dieſer Ariſtoteliſchen Lehre hatte ſchon bey den ältern griechiſchen Auslegern viele Diſpüte erzeugt, und dieſe wurden natürlich unter den Arabern erneuert, ſo wie ſie die Philoſophie des Ariſtoteles und ſeiner Interpreten genauer kennen lernten. Der Streit wurde vornehmlich darüber geführt, ob der thätige Verſtand eine allgemeine und einfache Intelligenz ſey, die in jedem Menſchen nur numeriſch verſchieden erſcheine; oder ob er ſich in jedem Menſchen beſonders und wirklich numeriſch verſchieden darſtelle? Ferner, wenn der thätige Verſtand als Eine allgemeine und einfache Weltintelligenz gedacht wurde, ob er die höchſte Intelligenz, die Gottheit ſelbſt, oder eine

niedere Intelligenz ſey? Averrhoes behauptete nun zuvörderſt eben den Unterſchied der ſterblichen und unſterblichen Seele, des leidenden und thätigen Verſtandes, welchen Ariſtoteles angenommen hatte. Er erklärte zweytens, daß der thätige Verſtand die Intelligenz der niedrigſten ſublunariſchen Sphäre ausmache, alſo eine allgemeine Intelligenz ſey, die ſich nicht in jedem einzelnen Menſchen beſonders, ſondern zugleich in allen wirkſam beweiſe, bey welcher alſo keine wirkliche numeriſche Verſchiedenheit eintrete, ob ſie gleich in Beziehung auf die numeriſch verſchiedenen Menſchen numeriſch verſchieden erſcheine. Wäre der thätige Verſtand nicht eine allgemeine einfache Intelligenz, ſondern wäre er in jedem Menſchen beſonders vorhanden, ſo würde der Menſch, wie Averrhoes meynte, auch die allgemeinen Begriffe nicht denken können. Dieſe Vorſtellungsart gewann viele Anhänger, auch unter den Scholaſtikern. Sie erregte in der Folge ſo bittere Zänkereyen, und wurde ſo leidenſchaftlich angefochten und vertheidigt, daß Pabſt Leo X für gut fand, ſie in einer beſondern Bulle zu verdammen, um damit dem Streite ein Ende zu machen.

Averrh. de anim. III fol. 139 ſq. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſoph. T. III. p. 109.

§. 629.

Es giebt noch eine beträchtliche Zahl arabiſcher Philoſophen, deren Namen die Geſchichte aufbewahrt hat, von denen wir aber auch nicht viel mehr, als ihre Namen und allgemeine literariſche Data wiſſen. Einer beſondern Erwähung iſt noch Ibn El Chatib Al Raſi, gemeiniglich Rhazes genannt, werth. Er war aus der Stadt Rai gebürtig, erwarb ſich große Kentniße in der Medicin, Philoſophie, und im Mohammedaniſchen Geſetze, wurde aber bald in Bagdad der Kätzerey wegen verdächtig und darüber verfolgt, und begab ſich nach Mauritanien und Spanien, wo er ſich unter ſehr abwechſelnden Schikſalen herumtrieb. Als Philoſoph war er ebenfalls nur Commentator des Ariſtoteles. In einem Buche unter dem Titel: Theoſophie, lehrte er, daß die Summe des Uebels in der Welt größer ſey, als die Summe des Guten; daß die Leiden, die der Menſch in Zeiten des Unglücks erduldete, bey weitem die Annehmlichkeiten überwögen, die ihm in Zeiten des Glücks zu Theile würden.

§. 630.

Wie aus den bisher gegebenen Nachrichten erhellt, ſo ſind es nur wenig und unzuſammenhangende fragmentariſche Traditionen, die ſich von der Geſchichte der Philoſophie der Araber auf uns fortgepflanzt haben, und die ſich überdem mehr auf eine Literargeſchichte der arabiſchen Philoſophen, als auf eine hiſtoriſche Darſtellung ihrer Philoſophie beziehen. Man muß ſich deswegen vorzüglich davor hüten, daß man ſich nicht einen zu gerinſchätzigen oder gar einen verächtlichen Begriff von der Philoſophie der Araber überhaupt mache. Wenigſtens iſt man dazu durchaus nicht berechtigt, weil unſre hiſtoriſche Kentniß in dieſem Stücke höchſt mangelhaft und unvollſtändig iſt. Die arabiſchen Geſchichtſchreiber und auch die ſpätern Schriftſteller des Mittelalters erwähnen mehrer philoſophiſcher Parteyen unter den Arabern, die einander beſtritten, und zu ihrer Zeit ſehr viel Aufſehn erregten, von denen wir aber kaum etwas mehr als die Namen wiſſen, ohne uns immer ſelbſt dieſe Namen völlig erklären zu können. Die Exiſtenz dieſer Parteyen beweiſt doch allemal einen ſehr lebhaften Eifer der gebildetern Claſſe der Araber für Philoſophie, der nicht würde haben entſtehen können, wenn ſie nicht ein Gegenſtand eifriger Bearbeitung geweſen wäre, und der

auch

auch an ſich nicht wirkſam seyn kann, ohne daß die Philoſophie ſelbſt an intenſiver Vervollkomnung etwas dabey gewänne. Eine der berühmteſten dieſer Parteyen war die der Redenden (Loquentium), die wir aus den Schriften des Averrhoes und Maimonides etwas genauer kennen. Ihren Namen bekam ſie vermuthlich von ihrer dialektiſchen Art zu philoſophiren, wegen welcher man ſie mit den Eriſtikern unter den Griechen verglich, und ſie ähnlich benannte. Gleichwohl waren ſie in Anſehung ihrer Philoſophie von den ältern Eriſtikern weſentlich verſchieden. Der eigenthümliche Charakter ihrer Philoſophie, ſcheint vielmehr darin beſtanden zu haben, daß ſie den Mohammedanismus auf eine ſpeculative Religionsphiloſophie zurückzuführen, oder damit zu vereinigen ſuchten. Dem Alexandrinismus der heydniſchen Philoſophen war ſie entgegengeſetzt; hingegen war ſie mit den Behauptungen der chriſtlichen Eklektiker z. B. des Johann Philopon in ſeiner Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, mehr einverſtanden. Die Werke dieſer chriſtlichen Eklektiker haben auch wohl zum Urſprunge der Partey die Veranlaſſung gegeben, wiewohl ihre Vorſtellungsart noch mancherley aus anderweitigen Quellen geſchöpfte Zuſätze und Modificationen erhielt. Es iſt ſtreitig, ob dieſe Partey in ihren Lehren für dogmatiſch

oder

oder für ſkeptiſch gehalten werden müſſe. Skeptiſch im ſtrengern Sinne war ſie ſchwerlich; denn ſie ſtellte offenbar gewiße metaphyſiſche Behauptungen dogmatiſch auf, oder legte ſie zum Grunde; aber ſie war auf der andern Seite auch nicht ſtrenge dogmatiſch, was ſie ſchon vermöge ihrer äuſſern dialektiſchen Art zu philoſophiren nicht ſeyn konte.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 58 ſq.

§. 631.

Moſes Maimonides hat uns eine Notiz von folgenden Philoſophemen der Partey der Redenden aufbewahrt: **Erſtlich**: Die Körperwelt beſteht aus Atomen, kleinen Grundpartikeln, die eben wegen ihrer Kleinheit keiner weitern Theilung fähig ſind, und alſo auch keine Ausdehnung haben. In Anſehung der innern Qualität ſind ſie urſprünglich einander völlig gleich. Durch die Zuſammenſetzung derſelben entſtehn Ausdehnung und Körper; alle Verſchiedenheit der Körperwelt beruht auf der Verſchiedenheit der Zuſammenſetzung, und das Entſtehn und Vergehn in der Körperwelt iſt bloß ein Wechſel zwiſchen Trennung und neuer Zuſammenſetzung der Atomen. Zweytens: Die Atomen exiſtiren aber nicht, wie im Epikuriſchen Syſteme angenommen wurde,

von

von Ewigkeit her; ſondern ſie ſind durch die Gottheit erſchaffen worden, und ſo wie ſie erſchaffen ſind, können ſie auch wieder vernichtet werden. Daß die Schöpfung der Gottheit aus Nichts unmöglich ſey, läßt ſich nicht beweiſen. **Drittens**: Es muß einen leeren Raum geben, weil das Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen die Bewegung vorausſetzt, und dieſe nicht in einem durchaus erfüllten Raume ſtatt finden kann. **Viertens**: Weder die Ausdehnung, noch die Bewegung, noch die Zeit, ſind in's Unendliche theilbar; es giebt im Gegentheil untheilbare phyſiſche Puncte, untheilbare Zeitmomente. Dem Einwurfe, daß eine Bewegung doch immer geſchwinder als die andere ſey in's Unendliche, daß die Diagonale des Quadrats nie mit der Seite deſſelben in ein rationales Verhältniß gebracht werden könne, alſo der Raum in's Unendliche ſich theilen laſſe, wurde entgegengeſetzt, daß keine Bewegung völlig continuirlich ſey, ſondern eine jede Ruhepuncte enthalte, daß das Quadrat der Geometrie nicht wirklich ſo exiſtire, wie es in der Geometrie angenommen werde. **Fünftens**: Keine Subſtanz kann ohne Accidens ſeyn. Wenn ein Accidens aufhört, tritt das entgegengeſetzte an ſeine Stelle. Daher haben auch die untheilbaren Subſtanzen Accidenzen, und in jedem Beſtandtheile einer zuſammengeſetzten Subſtanz ſind Accidenzen enthalten,

ten. Dieſe Accidenzen ſelbſt ſind Realitäten, die zu einer Subſtanz hinzukommen. Man könte glauben, daß unter der Subſtanz über- haupt nur ein Aggregat von Accidenzen ge- dacht worden ſey, wenn nicht beſtimt Sub- ſtanz und Accidens von ihnen geſchieden wäre, wozu denn freylich der Grund in der Natur des Verſtandes ſelbſt lag. **Sechstens:** Die Accidenzen beſtehn nicht durch ſich ſelbſt; da ſie von Gott geſchaffen werden, ſo iſt es auch Gott, der ſie in jedem Augenblicke in ihrem Daſeyn erhält. Gott iſt demnach der unmit- telbare Urheber aller Thätigkeit, und aller Veränderung in der Welt. **Siebentens:** Al- les Vorſtellbare iſt möglich. Nur das Un- denkbare iſt unmöglich; es können alſo einem Gegenſtande nicht ihm widerſprechende Be- ſchaffenheiten zukommen; die Subſtanz kann nicht ohne Accidens ſeyn; dieſe kann nie ei- ne Subſtanz, und jene nie Accidens werden. Wahrſcheinlich war es die Unterſuchung der nothwendigen Syntheſis zwiſchen Subſtanz und Accidens, die nicht auf ihren wahren Grund im reinen Verſtande zurückgeführt wur- de, welche die ſkeptiſchen Debatten in Beziehung auf die Begriffe Subſtanz und Accidens erzeug- te, und weshalb man der Partey der Reden- den eine ſkeptiſche Philoſophie zuſchrieb. Denn wenn die Accidenzen ſo gut wie die Subſtan- zen für Realitäten erklärt wurden, ſo war der

Un-

Unterſchied zwiſchen beyden unerklärlich, ſo wie es auf der andern Seite die nothwendige Synthesis beyder, und die etwa angenommene Nichtrealität der Accidenzen war. Achtens: Es giebt kein Unendliches der Ausdehnung und Zahl nach. Die Sinne, aus deren Zeugniße das Gegentheil gefolgert wird, verdienen keinen Glauben.

S. Moſ. Maimonid. More Nevoehim p. I c. 71. ſq. Averrhoes in Metaph. Ariſtot. II comm. 15. XII, 18. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 149. ff.

§. 632.

Die Behauptung der Alexandriniſchen Philoſophen von der **Ewigkeit der Welt** beſtritt die Partey der Redenden mit nachſtehenden Gründen, die größtentheils mit denen, derer ſich **Johann Philopon** und ältere Philoſophen bedienten, zuſammentreffen; zum Theile aber neu und original ſind. **Erſtlich**: Es giebt nichts Endloſes. Man kann ſich keine endloſe Reihe von Vätern vorſtellen; einer war der erſte; kurz alles Wirkliche muß zuletzt einmal einen Anfang gehabt haben. Die Welt iſt alſo entſtanden. Zweytens: Die Subſtanzen in der Welt ſind nicht nothwendig mit einander verbunden; ſonſt wären ſie es immer,

und es gäbe keine Trennung; eben ſo wenig ſind ſie nothwendig getrennt; ſonſt wären ſie es immer, und es gäbe keine Verbindung. Da nun aber Verbindung ſowohl als Trennung in der Welt vorhanden ſind, und ſtets mit einander wechſeln, ſo muß eine Urſache dieſer Trennung und Verbindung exiſtiren, durch welche die Welt hervorgebracht iſt. Drittens: Jedes Ding in der Welt kann andere Accidenzen, eine andere Gröſſe haben, in einem andern Orte, zu einer andern Zeit exiſtiren; es muß alſo ein Weſen vorhanden ſeyn, in welchem ſeine gegenwärtige Beſchaffenheit ihren Grund hat. Viertens: Die Welt iſt nicht nothwendig; ſie könte auch nicht exiſtiren; wäre ſie nothwendig, müßte ſie Gott ſelbſt ſeyn. Sie muß alſo einem andern Weſen auſſer ihr das Daſeyn verdanken. Fünftens: Wäre die Welt ewig, müßte die Zahl der Seelen derer, die ſchon verſtorben ſind, unendlich ſeyn. Es giebt aber keine unendliche Zahl.

Moſ. Maimon. l. l. c. 74.

§. 633.

Auch die rationale Theologie der Partey der Redenden hatte manches Eigenthümliche und Merkwürdige. Die Einheit Gottes wurde von ihr durch folgende Beweiſe unter-

terſtützt. Man nehme zwey Götter an, und lege dieſen in Beziehung auf eine Subſtanz einen entgegengeſetzten Willen bey; ſo wird der Subſtanz von den entgegengeſetzten Beſchaffenheiten, die durch die Willen der Götter beſtimt werden, keine; oder es werden ihr beyde zugleich zukommen. Der eine Fall iſt aber ſo unmöglich, wie der andere, weil von den entgegengeſetzten Beſchaffenheiten Eine der Subſtanz nothwendig zukommen muß. Moſes Maimonides hat hier ſehr richtig bemerkt, daß die Gültigkeit des Beweiſes von der Suppoſition abhange, daß die entgegengeſetzten Willen beyder Götter ſich auf eine und dieſelbe Subſtanz bezögen, einer Suppoſition, die gar nichts Nothwendiges habe. Ferner: Wenn man aus der Exiſtenz der Welt als Wirkung auf die Exiſtenz ihrer Urſache ſchließt, ſo iſt freylich die Zahl der Urheber, die zuſammen dieſe Urſache ausmachen, nicht beſtimmt: es könte alſo jede beliebige Zahl derſelben angenommen werden. Allein zur Schöpfung der Welt war Ein Gott entweder zureichend, oder nicht. Im erſten Falle bedarf es nicht mehrer Götter; im andern war jeder einzelne Gott nicht allmächtig, was doch zum Begriffe Gottes nothwendig gehört. — Die **Unkörperlichkeit** Gottes erwies eben dieſe philoſophiſche Partey durch folgendes Raiſonnement: Wenn Gott ein Körper iſt,

ſo iſt entweder in jedem ſeiner Theile die höchſte Vollkommenheit enthalten, oder nur in einem derſelben. Wird das Erſte angenommen, ſo müſſen mehr Gottheiten ſeyn; ſetzt man aber das Andere, ſo iſt dieſer Eine vollkommenſte Theil allein die Gottheit, und man hat gar nicht Urſache, dieſer mehr Theile beyzumeſſen; die Gottheit iſt aber alsdenn nicht körperlich, ſondern einfach. Der von Moſes Maimonides gemachte Einwurf, daß Gott, wenn auch nicht real, doch ideal theilbar ſeyn könne, und folglich die unkörperliche Natur Gottes durch jene Argumentation nicht ganz erwieſen werde, iſt nicht treffend. Zweytens: Wäre Gott körperlich, ſo müßte ihm eine beſtimte Gröſſe und Figur, alſo die Endlichkeit zukommen. Hätte er aber eine beſtimte Gröſſe und Figur, ſo wäre dieſelbe veränderlich; dann wäre Gott nicht mehr erſte Urſache, weil er jene Eigenſchafften nicht durch ſich ſelbſt beſäße.

S. *Moſ. Maimon.* More Nevochim l. I. — Es werden ſowohl von Moſes, als von einigen ſpätern Scholaſtikern, noch mehr Parteyen arabiſcher Philoſophen genannt, die wir aber doch faſt nur dem Namen nach kennen, oder von deren Lehren wir wenig mehr, als ein paar einzelne unzuſammenhangende Notizen beſitzen. Dahin gehört die Secte Aſſariah, die ſich, nach dem, was

was wir von ihr wiſſen, durch ihre Folgerungen aus dem theoretiſchen Begriffe der Allmacht Gottes auszeichnete. Sie leitete Alles, auch das Gute und Böſe, von dem göttlichen Willen ab, ohne doch das Böſe in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen. Beſondere Bemerkung verdient auch die Art, wie einige Philoſophen, vielleicht von der genannten Parten, ſich die Allwiſſenheit Gottes begreiflich zu machen ſuchten. Es iſt bey der Gottheit gar keine Succeſſion; ſie erkennt folglich alles Vergangene, Gegenwärtige, Künftige in Einem Augenblicke. Um zu zeigen, wie dies möglich ſeyn könne, verglichen ſie die Zeit mit einem Seile; eine Ameiſe erkennt in demſelben Momente von dieſem nur einen kleinen Theil, indem ein Menſch das ganze Seil auf einmal wahrnimt. Succeſſion iſt nur eine Folge der Endlichkeit. Eine andere arabiſche Secte hieß Muatzali. Was wir von ihr Philoſophiſches wiſſen, iſt unbedeutend.

§. 634.

Zu den arabiſchen Philoſophen kann gewißermaaßen auch **Moſes Maimonides**, obgleich ein Jude ſeiner Abkunft und ſeinem Religionsglauben nach, gezählt werden. Die Juden hatten immer noch philoſophiſche und gelehrte Kentniße unter ſich erhalten; ſie wa-

ren dadurch auch Lehrer der Araber geworden, und hatten beygetragen, die Schätze der griechiſchen Literatur auf ſie zu verpflanzen. Nachdem aber die Araber ſelbſt ſich zur höhern wiſſenſchaftlichen Cultur erhoben hatten, hatten ſie auch wiederum Juden zu Schülern. Beſonders war dieſes der Fall bey den in Spanien lebenden arabiſchen Philoſophen, unter deren Anleitung mehrere Juden mit dem Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Syſteme und den Quellen beyder bekant wurden. Alle die Rabbinen, die Ariſtoteliſche Werke und Commentare der Griechen und Araber dazu in das Hebräiſche überſetzten, (aus welcher Sprache ſie in der Folge in das Lateiniſche überſetzt wurden), hatten ſich bey den Arabern, und zwar größentheils durch den Averrhoes gebildet. Ihre Philoſophie überhaupt hatte auch keinen andern Charakter, als die arabiſche, auſſer was ſie etwa aus ihren heiligen Büchern, religiöſen Traditionen, und den kabbaliſtiſchen Büchern und Lehren Eigenthümliches empfieng. Vom Moſes Maimonides kann man im eigentlichern Sinne ſagen, daß er den Arabern angehört habe. **Rabbi Moſes Ben Maimon**, vorzugsweiſe von den Juden **Moſes**, oder der ägyptiſche **Moſes** genannt, wurde 1131 zu Cordova in Spanien gebohren. Er wurde anfangs von ſeinem Vater und andern im jüdiſchen Religionsglauben unterrichtet.

Nach-

Nachher aber wandte er ſich an die damals ſo berühmten arabiſchen Lehrer der Philoſophie, den Thophail und Averrhoes, ſtudirte die ältern philoſophiſchen Schriftſteller, hauptſächlich die Werke des Ariſtoteles; wurde aber durch dieſen ſeinen Eifer für die profane Philoſophie ſeinen Glaubensgenoſſen, nach einer dieſen von jeher gewöhnlich geweſenen Eigenheit, verdächtig und verhaßt, und ein Gegenſtand ihrer Verfolgung. Man argwohnte von ihm, daß er Mohammedaner geworden ſey, und er ſah ſich deswegen genöthigt, aus ſeinem Vaterlande zu entfliehen. Er begab ſich nach Cairo. Seine ausgebreiteten Kentniße in den griechiſchen und orientaliſchen Sprachen und ihrer Literatur, ſo wie ſeine Einſicht in die Medicin, mit der er ſich ebenfalls neben den philoſophiſchen Studien beſchäfftigt hatte, ließen ihn bey dem Sultane zu Cairo eine ſehr günſtige Aufnahme finden. Er wurde des Sultans Leibarzt, und erhielt die Erlaubniß, ein Lehrinſtitut zu Alexandria zu errichten, dem er einige Zeit vorſtand. Inzwiſchen konte er ſich auch hier nicht vor dem Neide und der Verfolgung ſeiner Gegner und Feinde retten. Er mußte Alexandria verlaſſen, wanderte hernach unſtät von einem Orte zum andern, und ſtarb im Jahre 1205. Unter den Schriften des Moſes war im Mittelalter am berühmteſten diejenige, die den Titel führt:

 Do-

Doctor perplexorum. Sie war urſprünglich arabiſch geſchrieben, wurde aber aus dem Arabiſchen in's Hebräiſche und Lateiniſche überſetzt, und ſelbſt von den ſpätern chriſtlichen Schriftſtellern, Albert dem Groſſen, Thomas von Aquino, u. a. gebraucht und in ihren Werken angeführt. Die Abſicht des Buches iſt, die Schwierigkeiten zu heben, die mit der Auslegung des alten Teſtaments verbunden ſind, ſo viele deren etwa damals vorzüglich aufgefallen ſeyn mochten; die Uebereinſtimmung der Lehren des alten Teſtaments mit der Vernunft darzuthun, und dadurch alle Zweifelsgründe gegen jene zu wiederlegen oder wegzuräumen. Moſes hatte hierbey die Philoſophie des Ariſtoteles und der Ausleger deſſelben zu Hülſe genommen; es waren im Weſentlichen die Begriffe und Grundſätze des alexandriniſchen Eklekticismus, nach denen er raiſonnirte. Aber hierdurch ſtieß er bey ſeinen Glaubensgenoſſen an, und wurde der Kätzerey verdächtig.

S. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 857. ſq. Moſ. Maimon. More Nevochim. Baſil. 1629. f. Cf. praef. Buxtorf.

§. 635.

In ſeiner Bearbeitung der Philoſophie ſelbſt hat ſich Moſes beſonders um die natürliche

Theo-

Theologie Verdienſt erworben. Er erklärte ſie für die letzte philoſophiſche Diſciplin, die als das Reſultat aller übrigen betrachtet werden müſſe, und dieſe vorausſetze. Ohne Einſicht in die Geſetze des Denkens, in die Principien der Dinge überhaupt, in die Naturlehre insbeſondre, kann keine Gotteserkentniß zu Stande kommen. Für das Daſeyn Gottes ſelbſt ſtellte **Moſes** mehr Beweiſe auf. **Erſtlich**: Entweder ſind alle Dinge von Ewigkeit; oder ſie ſind alle entſtanden; oder einige ſind entſtanden, und andere nicht. Dem Erſtern widerſpricht die gemeinſte Erfahrung. Das Zweyte kann die Vernunft auch nicht zugeben. Denn wenn alles entſtanden iſt, ſo war einmal Nichts, und aus Nichts wird Nichts. Von der Entſtehung der Dinge iſt auch ihre Vergänglichkeit eine nothwendige Folge; ſo wie aber einmal alles entſtanden iſt, könte auch einmal alles vergehn, und dann würde wiederum Nichts ſeyn, welches anzunehmen ebenfalls ungereimt iſt. Demnach bleibt der dritte Satz allein übrig: Das Vorhandne iſt theils entſtanden, theils nicht entſtanden, und das Unentſtandene iſt das Ewig Nothwendige, die Gottheit. Die Gottheit muß aber ein abſolut einfaches, und kein körperliches Weſen ſeyn, weil, wenn ſie zuſammengeſetzt wäre, die Zuſammenſetzung ein höheres Princip erfoderte, Gott alſo nicht nothwendig ſeyn

kônte. Die Einzigkeit Gottes wird von Moſes daraus gefolgert, daß, wenn mehr nothwendige Weſen wären, die nothwendige Exiſtenz ein Accidenz derſelben ſeyn würde, was ſich wiederum nicht mit der Einfachheit des göttlichen Weſens verträgt. Zweytens: Die Erfahrung lehrt, daß Dinge zum Daſeyn gelangen, die vorher nicht exiſtirten, ſondern nur möglich waren. Damit dieſe bloß möglichen Dinge in die Wirklichkeit übergehn, wird ein von ihnen verſchiedenes Weſen erfodert, welches ſie aus der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt. Sie ſelbſt, als bloß mögliche Dinge, können ſich nicht in die Wirklichkeit verſetzen; könten ſie es durch eigne innere Kraft, ſo würden ſie nicht bloß möglich, ſondern ſtets wirklich ſeyn. Dem Uebergange aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit kônte kein Hinderniß entgegen ſtehn; denn das Mögliche kônte das Mögliche nicht hindern wirklich zu werden, und das Wirkliche kônte eben ſo wenig auf das Mögliche Einfluß haben. Wird nun aber ein von dem Möglichen verſchiedenes Weſen geſetzt, welches daſſelbe zum Wirklichen macht; ſo ſetzt dieſes ſelbſt wieder ein anderes Weſen voraus, worin es ſeinen Grund hat. Gleichwohl kann die Reihe nicht in's Unendliche fortgehn; es muß folglich ein Weſen exiſtiren, das durch ſich ſelbſt und auf einmal Alles iſt, und bey dem gar keine

Ver-

Veränderung weiter ſtatt hat. Von dieſem Weſen giebt es alſo keinen äuſſern Grund; im Gegentheil iſt es ſelbſt Grund von ſich ſelbſt; es iſt ewig und nothwendig. Dies Weſen kann ferner nichts Materiales ſeyn, denn die Materie iſt der Veränderung unterworfen; es iſt alſo Gott. Moſes führte auch einen Beweis des Daſeyns Gottes aus teleologiſchen Gründen. Man kann ſich phyſiſch nicht erklären, warum gewiße Naturdinge groß, andere klein ſind; warum ſie dieſe oder jene beſtimte Stelle im Univerſum; dieſes oder jenes beſtimte Verhältniß haben. In den organiſirten Geſchöpfen ſtimt jeder kleine Theil zum Ganzen zuſammen, und was hierin von jedem einzelnen Naturproducte gilt, gilt von dem geſamten Weltalle. Ueberhaupt hat das Weltall ſeine beſtimten Geſetze; die Ereigniße in demſelben ſetzen beſtimte Urſachen voraus; auch die vernünftige praktiſche Natur iſt an beſondere Regeln gebunden. Es muß alſo ein Weſen vorhanden ſeyn, das die Welt nach Abſichten geſchaffen hat, und in welchem der Grund der Zweckmäſſigkeit jener anzutreffen iſt. Merkwürdig iſt hierbey die Art, wie Moſes den Endzweck der Welt beſtimte. Er fand dieſen in der bloßen Realiſirung des göttlichen Willens. Alles iſt vorhanden, weil es Gott ſo gewollt hat. Die Meynung, daß der Menſch als der Endzweck der Schöpfung be-

trach-

trachtet werden müſſe, wurde deshalb von ihm verworfen, weil eine Menge Dinge exiſtire, z. B. die Himmelskörper, ohne welche der Menſch dennoch hätte geſchaffen werden und leben können, die alſo doch immer einen beſondern Zweck noch haben müßten; und weil man in Beziehung auf die Gottheit in dem Menſchen ſelbſt einen hinreichenden Endzweck vermiße. Wird der Endzweck des Menſchen auch darin geſetzt, daß er Gott diene, ſo kann dies doch für die Gottheit nicht Endzweck ſeyn, um deſſen willen ſie den Menſchen hervorgebracht hat, da ſie ſelbſt durch den menſchlichen Gottesdienſt nichts gewinnt, und überhaupt keines Zuwachſes an Vollkommenheit fähig iſt. Es bleibt folglich nichts übrig, als anzunehmen, die Naturdinge ſind da, weil ſie nach dem göttlichen Willen haben da ſeyn ſollen.

§. 636.

Bey der Behauptung der Schöpfung der Welt durch die Gottheit mußte Moſes auch auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt Rückſicht nehmen, und dieſe zu widerlegen ſuchen. Er ſetzte hauptſächlich nachſtehendem Beweiſe derſelben ſein Raiſonnement entgegen: Bevor die Welt exiſtirte, war die Schöpfung derſelben entweder unmöglich, oder möglich, oder noth-

wen-

wendig. War ſie unmöglich, ſo konte die Welt überhaupt nicht, und alſo auch itzt nicht exiſtiren. War ſie möglich, ſo iſt der Begriff der Möglichkeit ein Accidens, das ein Subject vorausſetzt, und dann mußte die Schöpfung exiſtirt haben, ehe ſie exiſtirte, was ſich widerſpricht. War ſie aber nothwendig, ſo hat die Welt ſtets exiſtirt, und iſt ewig. Dagegen argumentirte Moſes: Die Welt ſey aus Nichts erſchaffen worden; hier ſetze demnach die Möglichkeit der Welt gar kein Subject voraus, ſo daß ſie geſchaffen wäre, bevor ſie geſchaffen wäre; aus dem Nichts gienge die Möglichkeit zugleich mit der Wirklichkeit hervor. Bey der Lehre von der Weltewigkeit denke man ſich eine ewige Bildung aus ewiger Materie, und da träfen die erwähnten Schwierigkeiten die Behauptung von einem Anfange der Welt allerdings. Er nehme aber eine Hervorbringung der Welt ſchlechthin aus Nichts an, und bey dieſer Vorausſetzung ließen ſich jene Schwierigkeiten heben. Ein anderer Einwuf gegen die Schöpfungstheorie war, daß, wenn Gott in der Zeit die Welt geſchaffen habe, ſo ſey dadurch eine Veränderung in ihm bewirkt worden, was gleichwohl der göttlichen Natur widerſtreite. Moſes erwiederte darauf, daß nur das Hervorbringen in materiellen Weſen eine Veränderung ausdrücke, weil es in dieſen durch ein

Ver-

Vermögen bewirkt werde; allein in der Gottheit ſey kein Vermögen als ſolches denkbar, und deswegen ſey auch die Schöpfung nicht für eine Veränderung der göttlichen Natur zu halten. Ein anderer Einwurf der Vertheidiger der Weltewigkeit gegen die Schöpfung in der Zeit war, daß Gott ſtets wirkſam ſeyn, mithin die Schöpfung von Ewigkeit her ſtatt gefunden haben müſſe. Ein Hinderniß der Wirkſamkeit oder ein neu hinzukommender Beweggrund laſſe ſich bey der Gottheit nicht denken. Moſes antwortete: Die Gottheit werde durch ihren unbedingten Willen beſtimt, und könne nach dieſem ſchaffen und nicht ſchaffen, wie und wenn ſie wolle, ohne daß irgend ein Hinderniß oder ein Beweggrund auf ſie Einfluß hätten. Der letzte Einwurf gegen die Schöpfung der Welt in der Zeit war von der göttlichen Weißheit entlehnt. Vermöge derſelben wählt die Gottheit immer das Beſte; die Welt, ihr Werk, iſt alſo auch die beſte Welt, und da die Weißheit ewig iſt, ſo muß auch die Welt mit dieſer zugleich ſeyn. Moſes leugnete den Vorderſatz zwar nicht ſchlechthin, aber wohl die Bedingung, unter der er doch hier nur beweiſend ſeyn könte: daß wir von der göttlichen Weißheit einen hinlänglichen Begriff haben, um darauf den Schluß zu gründen, daß dieſe Welt, als nach ewigen Rathſchluße Gottes die beſte, auch von Ewigkeit her habe vorhanden

den ſeyn müſſen. Es konte ja gerade der Weißheit Gottes gemäß ſeyn, unſere Welt erſt ins Daſeyn zu rufen, nachdem Aeonen verfloſſen waren, in denen ſie nicht exiſtirte.

§. 637.

Sehr eifrig hat ſich Moſes auch bemüht, die Einfachheit der göttlichen Natur mit der Mehrheit ihrer Attribute zu vereinigen. Er behauptete, daß alle dieſe Attribute nur Eine und dieſelbe Subſtanz andeuteten, daß ſelbſt die Zuſammenſetzung der Subſtanz (vermöge der Mehrheit ihrer Eigenſchaften) im Begriffe wegfalle, und man immer identiſche Sätze ausſage, man möge den Begriff der göttlichen Subſtanz ſelbſt, oder den Begriff eines und des andern ihrer Attribute aufſtellen. Wird das Attribut Gottes und die Erklärung deſſelben für etwas Anderes genommen, als für die Erklärung Gottes ſelbſt, völlig identiſch; ſo iſt die Erklärung falſch, oder das Attribut komt der Gottheit nicht zu. So exiſtirt Gott durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt; die Exiſtenz als Attribut iſt Er ſelbſt; Gott iſt allwiſſend; aber die Allwiſſenheit als Attribut iſt er ſelbſt; Gott iſt allmächtig; aber die Allmacht als Attribut iſt Gott ſelbſt. So wie ſich aber jedes Attribut mit Gott identificiren läßt, ſo fließen ſie alle in der Einen gött-

göttlichen Subſtanz zuſammen. Moſes blieb aber hierbey nicht ſtehen, ſondern beſtimmte das Weſen der göttlichen Natur in Anſehung ihr beyzulegender Prädicate noch weiter. Gott iſt durchaus immateriell. Es kann alſo bey ihm weder etwas Körperliches, noch ein Leiden, eine Privation von etwas, das zu ſeinen Weſen gehört, gedacht werden. Ueberhaupt iſt von Gott alle Aehnlichkeit mit erſchaffenen Weſen zu entfernen. Er iſt das Unendliche und Vollkomne, über alles Erſchaffne, Endliche und Unvollkomne erhaben. Moſes ſprach ferner alle poſitive Attribute der Gottheit ab, und ließ ihr nur negative übrig, weil jene immer auf Unvollkommenheiten führten. Der Folgerung hieraus, daß durch bloß verneinende Prädicate eigentlich alle Erkentniß von Gott aufgehoben werde, wich er auf eine ſophiſtiſche Art aus. Indem man von Gott behaupte, er habe dieſe oder jene Eigenſchaft nicht, bekomme man wenigſtens eine negative Erkentniß deſſelben, die doch immer für Erkentniß gelten könne. Moſes dachte nicht daran, daß durch ſolche bloß limitirende Urtheile über Gottes Weſen und Eigenſchaften dieſe eigentlich weder poſitiv noch negativ beſtimt, ſondern nur ins Unendliche beſtimbar, das heißt durchaus unbeſtimt gelaſſen werden. Bey der Unterſuchung der Natur Gottes und ſeines Verhältnißes zur Welt konte Moſes

auch

auch die Frage nicht umgehen: wie ſich das Uebel in der Welt mit dem Begriffe ihres vollkommenſten und weiſeſten Urhebers vertrage? Er nahm drey Hauptgattungen des Uebels an: a) dasjenige, was aus der Vergänglichkeit der Materie entſpringt; b) dasjenige, was die Menſchen einander zufügen; c) dasjenige, was ſie durch ihre Handlungen ſich ſelbſt zuziehen. Alle drey Gattungen des Uebels aber haben das gemeinſchaftlich, daß ſie Negationen oder Privationen ſind. So iſt die Materie vermöge ihrer vergänglichen Natur nicht fähig, die ganze Wirkſamkeit der Gottheit in ſich aufzunehmen. Dadurch entſtehen die zerſtörenden Revolutionen der Elemente, die für die thieriſche Welt und die Menſchen oft ſo verderblich werden, Stürme, Ungewitter, Ueberſchwemmungen, Erdbeben, Seuchen u. dgl. In eben dieſer vergänglichen Materie haben die Schwächlichkeit des menſchlichen Körpers, alle natürliche Gebrechen, Verſtümmelungen, Krankheiten, denen derſelbe unterworfen iſt, ſelbſt der phyſiſche Tod, ihren Grund. Die beyden andern Gattungen der Uebel werden durch die ſinnliche und moraliſche Natur des Menſchen bewirkt. Daß die Menſchen einander zu ſchaden ſuchen, iſt eine Folge ihrer Neigungen, Begierden, Leidenſchaften und Meynungen, die nicht durch Weißheit, oder Kentniß der wahren Beſchaf-

Bayerische Staatsbibliothek München

fenheit der Dinge, und des Verhältnißes derſelben zu dem Menſchen, regiert werden. Der Grund jener Uebel iſt alſo eine Negation der Weißheit. Aus eben denſelben Quellen aber fließen, und folglich eben den Grund haben auch die Uebel, die der Menſch durch ſein Thun und Laſſen ſich ſelbſt bereitet. Iſt nun das Uebel nichts als wie Negation, ſo läßt ſich nach Moſes ſehr leicht eine Theodicäe zu Stande bringen. Die Allmacht Gottes, durch welche er ſchuf, iſt nur auf das Reale und Poſitive gerichtet; ſie bringt nur das Reale, aber keine Negation hervor; das Reale aber iſt gut; und ſo iſt die Welt, ſofern ſie ein Reales darſtellt, auch die beſte Welt. Das Uebel gehört demnach nicht zu ihrem Weſen, und iſt nicht durch die Gottheit hervorgebracht; es entſtand zufällig, als Accidens einer endlichen Welt, die als endlich nothwendig Schranken und Mängel haben muß. Gott wollte nur das Gute, aber nicht das Uebel; aber indem er das Gute hervorbrachte, haftete das Uebel an demſelben als Einſchränkung. Dazu komt, daß aus dem Verhältniße des Uebels zu dem Guten noch manche Rechtfertigungsgründe desſelben hervorgehn. Das natürliche Uebel iſt viel geringer der Summe nach, als das Gute, das wir der Natur verdanken. Es giebt immer der Geſunden unverhältnißmäßig mehr, als der Kranken.

Ver-

Verheerende Naturbegebenheiten, Landplagen, Seuchen, ſind faſt nur als Ausnahmen von der Regel zu betrachten, und betreffen gemeiniglich nur einzelne kleine Theile der Erde und der menſchlichen Geſellſchaft. Eben ſo wenig läßt ſich behaupten, daß die Menſchen im Ganzen einander mehr zu ſchaden, als zu nützen ſuchten; vielmehr findet das Gegentheil ſtatt, und die Geſelligkeit macht dieſes nothwendig, indem ſonſt ſchon längſt das Menſchengeſchlecht ſich ſelbſt aufgerieben haben würde. Je mehr auch die Menſchheit in der Cultur fortſchreitet, deſto geringer wird dieſe Art von Uebeln. An denen aber, die ſich die Menſchen ſelbſt durch ihre Handlungen zuziehen; ſind ſie auch ſelbſt ſchuld. Dieſe Uebel ſind ihr eigenes Werk, und es ſteht bey ihnen, ihre Zahl zu vermindern, und ſie ganz zu vertilgen. Es bedarf keiner Erinnerung, inwiefern Moſes ſeine Abſicht, eine befriedigende Theodicäe wegen des Uebels überhaupt aufzuſtellen, erreicht habe. Seine Raiſonnements ſind auch in den neuern Zeiten, namentlich von Leibnitz, noch erweitert, ausgebildet und ausgeſchmückt worden, ohne daß man dadurch der Löſung des Problems ſelbſt: Woher überhaupt das Uebel ſeinen Urſprung habe? Wie es ſich in die Welt, das göttliche Kunſtwerk, habe einſchleichen können? Wozu es abzwecke, ſo wie es der Erfahrung nach in der Welt exiſtirt; und

ob ſich dieſer Endzweck nicht ohne daſſelbe hätte erreichen laſſen; kurz, wie es mit der Allmacht und Weißheit Gottes zu reimen ſey? — im geringſten näher gekommen wäre. Daß das Uebel überhaupt eine bloße Negation ſey, iſt falſch; es iſt, als wirkliches Uebel, eine bare Realität, obwohl es eine Folge der Negation ſeyn kann. Der Schmerz iſt ein eben ſo wahres Gefühl, wie das Vergnügen; aber jener kann daraus entſpringen, daß dieſes vermißt wird.

Moſ. Maimon. More Nevochim P. III. c. 10. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 170 ff.

Achtzehnter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter

Erſte Epoche

der ſcholaſtiſchen Philoſophie bis auf Rouſſelin, gegen das Ende des elften Jahrhunderts.

Quellen: *Iſidori Hiſpalenſis* Opera; ed. *Iacobi du Breul*; Pariſ. 1601. fol. und nachgedruckt Colon. 1617. fol. — *Bedæ Venerabilis* Opera theologica, moralia, hiſtorica, philoſophica, mathematica et rhetorica, quotquot hucusque haberi potuerunt, omnia diviſa in tomos VIII; Colon. Agripp. 1688. fol. — *Flacci Albini*, ſive *Alchwini* Abbatis, opera; Studio et diligentia *Andreæ Quercetani* (*Du Chesne*); Pariſ. 1617. fol. — *Io Scoti Erigenæ* de diviſione naturæ libri quinque; Oxon. 1681. fol. (curâ *Thomæ Gale*). Einen Auszug

 aus

aus dieſem Werke hat Heumann gegeben in den Actis philoſ. Vol. III p. 858. — *Ejusd.* liber de divina prædeſtinatione contra *Godeſchalcum* monachum, in: *Gilb. Mauguin* Auctor. de prædeſt. T. I. P. I. p. 103. — *Dionyſii Areopagitæ* Opera omnia, latine, quintuplici translatione (*Ioannis Scoti Erigenæ*, *Ioannis Saraceni*, *Ambroſii* Camaldul. *Thomæ* Canonici S. Victor. Pariſ.) verſa, cum commentariis *Dionyſii a Rickel* Carthuſiani, Colon. 1556. fol. — *Eginhartus* de vita et geſtis Caroli Magni, cum commentario *Io. F. Beſſelii* et notis *Io. Bollandi*; cura *Io. Hermanni Schminckii*; Traj. ad Rhen. 1711. 4. — *Gerberti* de Rationali et Ratione vti libellus, in *Pezii* Theſ. Anecdot. noviſſ. T. I. P. II. p. 147. — *Petri Damian* de Dei omnipotentia epiſt. in *de la Bigne* App. Bibl. Sctor. Patr. — *Anſelmi Cantuarienſis* Opera; ed. II. *Gabrielis Gerberon*; Pariſ. 1721. fol. Hierher gehören vorzüglich das Monologium, das Proslogium, und der liber apologeticus contra Gaunilonem, reſpondentem pro inſipiente. Vor dem letztern ſteht die Schrift des Gaunilo (Liber pro inſipiente adverſus Anſelmi in proslogio ratiocinationem) vorher. Dieſe Werke des Anſelmus ſind beſonders berühmt geworden durch das Urtheil, das Leibnitz davon fällte. S. *Felleri* Otium Hannover. p. 412. — *Hildeberti de Lavardino* Opera tam edita quam inedita; ed. *Antonii Beaugendre*; Pariſ. 1708. fol. Am merkwürdigſten ſind: Moralis philoſophia

ſ. tractatus de vtili et honeſto, libris IV, und der Tractatus theologicus. — *Petri Alphonſi*, ex Iudæo Chriſtiani, dialogi, in quibus impiæ Iudæorum opiniones cum naturalis tum cœleſtis philoſophiæ argumentis confutantur; Colon. 1536. 8.; auch in der Bibl. Max. Patr. T. XXI.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Launoyus* de celebrioribus ſcholis; Colon. Allobr. 1732. fol. — *Ejusd.* de varia Ariſtotelis in academia Pariſienſi fortuna; Vitemb. 1720. 8. — *Crevier* hiſtoire de l'univerſité de Paris. — *Ludov. Vives* de cauſſis corruptarum artium, in den Opp. Baſil. 1555. T. II fol. — *Adami Tribbechovii* de doctoribus ſcholaſticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum ſcientia; ed. II, cui acceſſit *Heumanni* præfatio, in qua de origine, appellatione, natura atque ἀσοφίᾳ theologiæ et philoſophiæ ſcholaſticæ disputatur; Ienæ 1719. 8. — Mehrere Artikel in *Bayle's* Dict. hiſt. et crit. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III et IV. — Cramer's Fortſetzungen von Boſſuet's Weltgeſchichte. Leipz. 1759—86. B. VII. — Meiners hiſtoriſche Vergleichung der Sitten und Verfaſſungen, der Geſetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wiſſenſchaften und Lehranſtalten des Mittelalters mit denen unſers Jahrhunderts in Rückſicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Zwey Bände. Hannover 1793. — Ruhkopf's Geſchichte des Schul- und Erziehungsweſens

 in

in Deutſchland von Einführung des Chriſtenthums bis auf die neueſten Zeiten. Th. I. Bremen 1794. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. IV und V. — Eichhorn's allgemeine Geſchichte der Cultur und Literatur des neuern Europa. B. II. Göttingen 1796. — Heeren's Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Literatur mit einer Einleitung, welche die Geſchichte der Werke der Claſſiker im Mittelalter enthält. B. 1. Göttingen 1797.

§. 638.

Während die griechiſche Philoſophie an den Arabern neue Pfleger erhalten hatte, die zwar zu ihrer Vervollkomnung wenig beytrugen, aber doch in gewißem Betrachte eben durch die Pflege, die ſie ihr widmeten, Depoſitare derſelben wurden, verfiel ſie immer mehr in den Provinzen des griechiſchen Kayſerthums, und verlor ſich faſt ganz in den Abendländern von Europa. Die Urſache des Verfalls derſelben im Oriente unter den griechiſchen Kayſern lag, wie ſchon im Allgemeinen bemerkt iſt (Lehrbuch Th. IV §. 608) theils in den innern Staatszerrüttungen, in den Kriegen, welche die Angriffe barbariſcher Völker nothwendig machten, und beſonders in den Verheerungen, welche anfangs die

Erobe-

Eroberungen der Araber begleiteten; theils aber auch und vornehmlich in der Herrſchaft, welche die Geiſtlichkeit über die Gemüther gewann, und durch welche die freye Vernunftcultur immer mehr eingeengt und unterdrückt wurde. Sobald die Vernunft aufhörte der Prüfſtein des Wahren zu ſeyn, und die Theologie ein Aggregat von Dogmen wurde, die, ſo zufällig ſie auch entſtanden waren, ſo willkührlich, einſeitig und unrichtig die Ableitung derſelben aus den bibliſchen Urkunden ſeyn mochte, ſo viel Veranlaſſung die misverſtandene oder ſelbſt ausgeartete Philoſophie des Zeitalters zu manchen derſelben gegeben hatte, blinden Glauben forderten, weil ſie ſich auf ein göttliches Creditiv beriefen, konte die Philoſophie als ſelbſtſtändige Vernunftforſchung nicht mehr beſtehn. Daher zuerſt der langwierige Kampf der dogmatiſchen Theologie und Philoſophie. In dieſem unterlag die leztere. Nach ihrer damaligen Beſchaffenheit konte ſie den Denker nicht befriedigen. Vielmehr verwickelte ſie ihn in ein Labyrinth von Spitzfindigkeiten und Widerſprüchen, wo es ſo wenig einen Ausweg, als einen Vereinigungspunct gab. Alſo ſelbſt dieſen konte ſie dahin führen, ſich einem Glauben an Dogmen zu überlaſſen, die ſich einer höhern Abkunft rühmten, deren hiſtoriſche Wirklichkeit, wenn er auch noch ſo viel Gründe hatte, ſie zu bezweifeln, er doch, zumal

bey dem Geiſte der Zeit, bey der Menge von Zeugnißen, die man ihm entgegen hielt, nicht ſchlechthin widerlegen konte. Mochte aber die Philoſophie eine ſolche Wirkung auf die denkenden und aufgeklärten Köpfe haben; wie hätte nicht die dogmatiſche Theologie auf den großen Haufen und die minder aufgeklärten den entſcheidendſten Einfluß gewinnen ſollen? Unter dieſen Umſtänden gieng die Philoſophie faſt ganz in die Theologie über, und wurde nur als Mittel zu ſolchen Zwecken behandelt und benuzt, wie ſie das Intereſſe der Geiſtlichen in Anſehung ihrer Wiſſenſchaft mit ſich brachte. Wo ſie dieſem Intereſſe zuwider lief, wurde ſie geächtet, und als Feindinn des religiöſen Glaubens verfolgt und ausgerottet. Die Geiſtlichen wurden dadurch bald die einzigen Lehrer des Volks; alle Kentniß der Literatur wurde auf ſie concentrirt, und es ward ganz von ihnen abhängig, wie ſie das Maaß der Aufklärung beſtimmen wollten, die den Layen zu Theile werden ſollte. Dies konte nichts anders als eine unbedingte Herrſchaft der Geiſtlichen über die Gemüther, auch über die Großen im Staate und die Regenten, zur Folge haben; ſie bemächtigten ſich nach und nach der wichtigſten Staatsämter; und je mehr ſie ſelbſt ſich vereinigten und einen Staat unter ſich bildeten, deſto mehr wurden die Regenten und das ganze Volk zu blinden Werkzeu-

gen

gen ihrer Abſichten herabgewürdigt. Inzwiſchen hatte doch die Literatur überhaupt in den Provinzen des griechiſchen Kayſerthums zu tiefe Wurzeln geſchlagen, und war zu allgemein verbreitet, als daß ſie ſo bis auf ihre letzten Keime hätte vernichtet werden können, wie um eben dieſe Zeit im Occidente von Europa geſchah. Im Oriente erhielt ſich die Kentniß der griechiſchen Sprache, und der ältern griechiſchen Schriftſteller; die Nationen dieſer Länder waren ſchon zu ſehr an literariſche Cultur und literariſchen Genuß gewöhnt, als daß die wiſſenſchaftlichen Studien ganz hätten bey ihnen ausſterben können; die Werke der ältern griechiſchen Dichter, Geſchichtſchreiber und Redner wurden noch häufig geleſen und abgeſchrieben, nicht bloß in den Klöſtern, ſondern auch auſſerhalb denſelben; ſelbſt die philoſophiſchen Schriftſteller, vorzüglich Plato und Ariſtoteles, wurden ſtudirt und commentirt, aber freylich aus einem Geſichtspuncte, mit Vorurtheilen, wie es dem damaligen Zuſtande der Philoſophie, und hauptſächlich dem Einfluße der dogmatiſchen Theologie entſprach. Dadurch wurde es möglich, nicht nur, daß auf die Araber, als ſie einen Theil der Länder des byzantiniſchen Kayſerthums erobert hatten, die griechiſche Literatur vererbt wurde; ſondern daß auch ſpäterhin nach der Eroberung von Conſtantinopel durch die Türken eine beträchtliche Zahl gelehr-

gelehrter Griechen übrig war, die mit den geretteten literariſchen Schätzen des griechiſchen Alterthums nach Italien flüchteten, und dort der griechiſchen Muſe neue Altäre erbauten. Hingegen in den ſüdlichen Abendländern von Europa war die Literatur doch nie ſo unter alle Stände verbreitet geweſen, höchſtens etwa Italien ausgenommen. In Iberien, Gallien, Britannien, und Deutſchland war die wiſſenſchaftliche Cultur nur auf die vornehmern Römer, und von der Zeit an, daß die chriſtliche Religion in dieſe Länder eingeführt zu werden anfieng, auf die vornehmern Geiſtlichen beſchränkt geblieben. Sie konte alſo, unter ſehr wenige Individuen zerſtreut, auch deſto leichter mit dieſen vertilgt werden. Ferner wurden jene Länder ſelbſt von den Barbaren eingenommen; das occidentaliſche Kayſerthum wurde ganz zerſtört; die barbariſchen Heerführer theilten ſich in die Eroberungen, und waren überdem nicht in einem langdauernden ruhigen Beſitze derſelben, ſondern unaufhörlichen innern Fehden, und äuſſern Angriffen neu vordringender Völkerhorden aus dem nordiſchen Europa ausgeſetzt, wobey keine Cultur, falls ſie auch hier oder dort wieder emporkeimte, gedeihen konte. Das byzantiniſche Kayſerthum behauptete ſich doch wenigſtens bis zur Mitte des funfzehnten Jahrhunderts in ſeiner, wenn gleich ſehr precären Exiſtenz, und die benachbar-

barten Provinzen von Conſtantinopel wurden zwar oft bedrängt und bedroht, aber bis auf jenen Zeitpunct nie völlig von den Barbaren erobert; daher denn auch die Wiſſenſchaften hier nicht ganz untergingen. Man kann es freylich den Regenten der barbariſchen Völker, die den Occident unterjochten, nicht ſchlechthin vorwerfen, daß ſie die Cultur der Beſiegten ausgerottet und verſchmäht hätten. Auch hätte die Bekehrung vieler derſelben zur chriſtlichen Religion ein Mittel ſeyn können, ſie aufzuklären, und durch Verbreitung wiſſenſchaftlicher Kentniße unter ihren Unterthanen dieſe von der Rohheit zur größern Politur zu erheben. Aber die Beförderung der Aufklärung bey ihren neubekehrten Siegern und Beherrſchern lag im Intereſſe der Geiſtlichkeit nicht. Vielmehr ſchien es dieſer mehr zu frommen, wenn jene in Dummheit und Aberglauben verſenkt, und dadurch von ihrer Einſicht und Leitung abhängig blieben. Auch verloren ſich bey der Geiſtlichkeit im Occidente ſelbſt allmälig alle Aufklärung, aller Eifer für wiſſenſchaftliche Studien faſt ganz, und die Frömmigkeit der Barbaren, die in Anlegung und Dotirung von Klöſtern wetteiferten, dadurch die Faulheit und Ueppigkeit der Mönche begünſtigten, trug ſelbſt alles dazu bey, daß auch die Geiſtlichen, ihre einzigen Lehrer, ihre vornehmſten Geſchäfftsführer, ſich durch eine Unwiſſenheit

aus-

auszeichneten, von der wir uns itzt kaum noch einen Begriff machen können.

§. 639.

Auſſer den angezeigten Umſtänden waren es aber insbeſondre noch zwey Urſachen, welche die allgemeine Verfinſterung des abendländiſchen Europa vollendeten und ſo lange unterhielten. Die erſte war die Trennung der ſogenannten lateiniſchen Kirche im Occidente von der griechiſchen im Oriente, die durch den berufenen Bilderſtreit zwiſchen beyden Kirchen veranlaßt wurde. Man hatte ſchon lange bey der Ausübung der chriſtlichen Religion die Schale mit dem Kerne verwechſelt, und das Weſen des Gottesdienſtes in religiöſe Ceremonien und äuſſern Schein verwandelt. Dadurch war der Begriff von Heiligen entſtanden, von Menſchen, die durch ihre religiöſe auf äuſſern Gottesdienſt gerichtete Lebensart nicht nur die Obliegenheiten erfüllten, die ihnen ihre Religion auflegte, ſondern auch noch ein Uebermaaß von Verdienſt durch gute Werke erwarben, durch deßen Uebertragung auf andere die Schuld dieſer vergütet werden könne. Man fieng alſo an, dieſe Heiligen zu verehren, um dadurch ihre Fürſprache bey Gott zu gewinnen; bald blieb man nicht bloß

bey

bey der Anrufung der Heiligen in jener Abſicht ſtehn; man vernachläſſigte über dem Dienſte der Heiligen die Gottheit ſelbſt; ihre Bildniße, Statuen, Reliquien traten in die Stelle der heydniſchen Hausgötter. Am meiſten hatte dieſer Bilderdienſt in dem abendländiſchen Europa Eingang gefunden, wo die Gemüther überhaupt für den Aberglauben empfänglicher waren. Im Oriente aber leuchtete doch das Licht der Vernunft noch helle genug, um den Bilderdienſt für das zu erkennen, was er war. Die Patriarchen von Conſtantinopel verdammten ihn, und gaben dadurch zu der Bilderſtürmerey Veranlaſſung, die auch für die Denkmäler und Kunſtwerke des Alterthums ſo verderblich wurde. Die lateiniſchen Biſchöfe aber, und an ihrer Spitze der Biſchof von Rom, beſtätigten dagegen den Bilderdienſt, und proteſtirten laut und heftig gegen das Verfahren der griechiſchen Biſchöfe. Dieſer Streit hatte eine gänzliche Trennung der griechiſchen, und lateiniſchen Kirche zur Folge. Eine Wirkung dieſer Trennung war aber wiederum, daß nach und nach alle Verbindung der Griechen und Lateiner aufhörte, und damit auch die Kentniß der griechiſchen Sprache und Literatur ſich im Occidente ganz verlor. Auch die römiſche Literatur fieng nun an durchaus vernachläſſigt zu werden. Die Geiſtlichen hatten kein Bedürfniß, ſich mit

ihr

ihr zu beſchäfftigen; ſie hatten nach der Eroberung des abendländiſchen Kayſerthums mit einem rohen barbariſchen Volke zu thun, das für Gelehrſamkeit keinen Sinn hatte; und ihr Zweck war nur darauf gerichtet, dieſem ihren religiöſen Aberglauben einzuflöſſen, und es darin zu beſtärken. Die römiſche Sprache ſelbſt war ſchon längſt von der Reinigkeit und Eleganz ausgeartete, wodurch ſie ſich im goldenen Zeitalter der römiſchen Literatur auszeichnete. Die Ueberwinder Italies hatten auch ihre Sprache mit dorthin gebracht, und wenn ſie gleich die lateiniſche Sprache, als herſchende Landesſprache, nicht ganz verdrängen konten und wollten; ſo bekam dieſe doch durch ſie eine Menge fremdartiger Zuſätze, Wendungen, und neuer grammatiſcher Conſtructionen, wodurch ſie anfangs ein regelloſer bunter Jargeon, und bald eine von der römiſchlateiniſchen weſentlich verſchiedene Sprache wurde. Unter dieſen Umſtänden verfiel bey der lateiniſchen Geiſtlichkeit alle Gelehrſamkeit ganz. Die Kentniß vieler Geiſtlichen beſtand bloß in gewißen hiſtoriſchen Thatſachen des Chriſtenthum's, an die der Charakter des religiöſen Glaubens geknüpft wurde, in einigen wenigen Formeln des Gottesdienſtes, dem Vater unſer, und einigen lateiniſchen Pſalmen, deren Sinn ſie wohl auch nicht einmal wußten. Eine zweyte Haupturſache

ſache der Barbarey des Mittelalters, beſonders der langen Dauer derſelben, war die Hierarchie der römiſchen Päbſte, die ſich unmittelbar nach der Trennung der lateiniſchen Kirche von der griechiſchen bildete, und zu welcher durch dieſe ſelbſt der erſte Grund gelegt wurde. Der römiſche Biſchof war ſchon gewohnt geworden, ſich als das Oberhaupt der lateiniſchen Biſchöfe zu betrachten, in Sachen der Religion ſich ein Richteramt anzumaaßen, neue Biſchöfe anzuſetzen, und ihnen eine Anweiſung für ihr Verfahren zu geben. Daß dieſes geſchehen konte, rührte auch daher, weil die Verbreitung des Chriſtenthums im Occidente von Rom als ihrem Mittelpuncte ausgieng; der römiſche Biſchof ſelbſt mehrere Bekehrungsanſtalten in Spanien, Gallien, Britannien veranlaßt und begründet hatte; die Vorſteher der letztern alſo eben dadurch ſchon urſprünglich ſich in einem Verhältniße der Unterordnung zu dem römiſchen Biſchofe befanden. Durch Anmaaßung dehnte der römiſche Biſchof ſeine Gewalt immer weiter aus, bis es ihm endlich gelang, ſie im Weſten von Europa allgemein anerkannt zu ſehn. Der Streit mit dem Patriarchen von Conſtantinopel, und das dadurch bewirkte Schisma der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, waren ihm hierzu die beförderlichſten Hülfsmittel; denn ſo lange die Verbindung beyder Kirchen dauerte, konte

 die

die Idee eines einzigen unbeſchränkten Oberhauptes der Kirche nicht aufkommen; noch weniger konte der römiſche Biſchof dafür anerkannt werden. Nach jener Trennung aber galt die griechiſche Kirche im Occidente für käzeriſch; der römiſche Biſchof erſchien als das Oberhaupt der wahren Kirche; und bey dem größten Theile der Geiſtlichkeit verlor ſich ſogar die Notiz, daß auſſer der lateiniſchen eine griechiſche Kirche exiſtire. Da die Geiſtlichen die einzigen Lehrer des Volks und der Regenten waren, und von den leztern zu den wichtigſten Staatsgeſchäfften gebraucht wurden; jene ſelbſt aber ſich der Direction und Oberherrſchaft des römiſchen Pabſtes unterzogen; ſo bekam dieſer auch denſelben Einfluß auf die weltlichen Angelegenheiten, den er vermöge ſeiner Würde auf die geiſtlichen erworben hatte. Damit war der Grund zu der allgemeinen Hierarchie gelegt.

§. 640.

Die Geſchichte muß aber auch ſo gerecht ſeyn, theils auf die äuſſern Hinderniße und Umſtände Rückſicht zu nehmen, die den Fortſchritt der literariſchen Cultur hemten und ſie ganz unterdrücken halfen, ohne daß ſie durch die Geiſtlichen verſchuldet worden wären, oder

von

von dieſen hätten aus dem Wege geräumt werden können; theils auf das wirkliche Verdienſt zu achten, das ſich die Geiſtlichen noch um die Cultur erwarben. Erſtlich iſt es einleuchtend, daß die kriegeriſche Eroberung der bisher von den Römern beſeſſenen occidentaliſchen Länder durch barbariſche Völker, die damit verbundenen Verheerungen, und die oft wiederholten Anfälle neuer Völkerhorden, durch ſich ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Cultur verderblich werden mußten. Die Exiſtenz der Geiſtlichkeit ſelbſt, als der Pflegerin einer Religion, die den Barbaren fremde war, wurde ſehr oft gefährdet, und konte nur mit großer Mühe und Klugheit erhalten werden. Ihre Erhaltung hieng aber zunächſt davon ab, daß ſie den Aberglauben der Barbaren in ihr Intereſſe zog, und es war eine natürliche Folge des Laufes der Dinge, daß dieſes wirklich geſchah. Dadurch ſank freylich ſehr bald die Religion und ihre Ausübung auf wenig charakteriſtiſche Glaubensartikel und das eingeführte Rituale herab. Jene die Barbaren zu lehren, und dieſe zu beobachten, dazu bedurfte es keiner Gelehrſamkeit; die alſo auch nach und nach bey der Geiſtlichkeit ganz in Verfall gerieth, ohne daß dieſes planmäßig von den Häuptern der Hierarchie eingeleitet worden wäre. Zweytens: Die Menge der Neubekehrten und zu Bekehrenden war in den

verſchiedenen Ländern zu groß, als daß ſelbſt die höhern geiſtlichen Aemter unterrichteten Männern hätten übertragen werden können. Man mußte Männer zu Biſchöfen, Prieſtern und Lehrern wählen, wie ſie ſich vorfanden, um nur dem dringendſten Bedürfniße der Bekehrung und des Gottesdienſtes genug zu thun. Ein ſpaniſcher Biſchof meldete dem Pabſte Gregor dem Groſſen, daß die Kirchenämter nicht beſetzt werden könten, wenn ihm nicht erlaubt wäre, auch ſolche zu Presbytern und Biſchöfen zu weihen, die bloß wüßten, wer Chriſtus geweſen, und daß er gekreuzigt worden ſey. Hierdurch mußte aber die Zahl unwiſſender Geiſtlichen auſſerordentlich vermehrt werden. Drittens: Das damalige Chriſtenthum betrachtete die heydniſche Religion als ſeine unmittelbare, und ſo auch die heydniſche Cultur als ſeine mittelbare Feindinn. Die Geiſtlichen waren daher eher geneigt, die Ueberreſte der claſſiſchen römiſchen Literatur vollends zu vernichten, als ſie zu erhalten und zu benutzen. Sie ſchränkten alle wiſſenswürdige Erkentniß auf die angenommenen chriſtlichen Religionsartikel, die Evangelien, und die Schriften der Apoſtel und Kirchenväter ein. Das Leſen heydniſcher Schriftſteller wurde in vielen Klöſtern ſogar verboten. Gregor der Groſſe verwies dem Deſiderius, Biſchofe von Vienne, daß er die Grammatik lehre, weil

Ein Mund nicht Jupiter und Chriſtus zugleich preiſen könne, und man ſich des Götzendienſtes ſchuldig mache, indem man die Fabeln der Heyden lehre. Viertens: Bey allen dieſen Urſachen, wodurch die Cultur und Aufklärung gehindert und vernichtet wurde, trifft man aber auch häufige Spuren von den Bemühungen der Geiſtlichen, und insbeſondre einzelner Päbſte, an, jene zu erhalten, oder zu befördern und zu verbreiten. In Spanien, Frankreich, Britannien und Irland legten ſie Schulen an, entweder mit den Klöſtern verbunden, oder in Oertern, wo Biſthümer geſtiftet waren. Leider liegt nur die Geſchichte der Entſtehung und der Wirkſamkeit dieſer Inſtitute völlig im Dunkel. Der nächſte Zweck derſelben war freylich nur die Bekehrung der heydniſchen Einwohner zur chriſtlichen Religion; aber es wurde auch darin in andern Kentnißen, in der Grammatik, Muſik, Geometrie, und Dialektik Unterricht ertheilt. Daher finden ſich auch in den Ländern des Occidents nach dem fünften Jahrhunderte immer einzelne Männer, die nach dem Maaßſtabe geſchätzt, wonach wir ſie billig unter ihren Umſtänden ſchätzen müſſen, ſich durch ihre literariſche Cultur ſehr hervorthaten, und denen es zu verdanken iſt, daß im Zeitalter der Finſterniß hier und da Funken der Aufklärung glimten. Unter den Kloſterſchulen, welche auf Veranlaſſung der

Geiſtlichen geſtiftet wurden, ſind beſonders die in Irland und Britannien merkwürdig. Man weiß zwar die Art nicht, wie ſie geſtiftet wurden; auch nicht, was ihr Emporkommen, und die Ausbreitung ihrer Wirkſamkeit ſo ſehr begünſtigte; aber daß ſie in Irland zahlreicher und blühender waren, als in irgend einem andern Lande des Occidents, iſt hiſtoriſche Thatſache. Wahrſcheinlich trug der äußere Friede, deßen Irland vermöge ſeiner inſulariſchen Lage genoß, nachdem einmal innere Ruhe gegründet war, ſehr viel dazu bey. Im ſiebenten, achten und neunten Jahrhundert war es Irland, wohin ſich diejenigen begaben, die nach höherer Gelehrſamkeit ſtrebten, und von dort aus erhielten auch Britannien, Gallien und Deutſchland ihre vornehmſten Lehrer. In Gallien war dagegen durch die Schwäche der Könige, die Herſchſucht der Majores Domus, und die innern Unruhen, die von den Zeiten der Römer her noch übrige Cultur gänzlich erloſchen, bis endlich Carl Martell, ſeine Söhne Carlomann und Pipin, und ſein Enkel Carl der Groſſe, ſich der ſelbſtſtändigen Regentſchaft bemächtigten, das Reich der Franken auch über Italien und Deutſchland ausdehnten, und der letzte vorzüglich alles that, was in ſeinen Kräften war, um die Cultur in dieſen Ländern zu begründen, obgleich nach ſeinem Tode die von ihm getroffenen Anſtalten

den Erfolg nicht hatten, welchen er bezielte, hauptſächlich nunmehro durch Schuld der Hierarchie, der die Carolinger aus perſönlicher Schwäche, und wegen innerer Familienzerrüttungen zu viel nachgaben.

§. 641.

Die Geſchichte der Philoſophie in der Periode Carls des Groſſen und der Carolinger iſt zwar für die Wiſſenſchaft ſelbſt ohne alles Intereſſe, etwa die Speculation des Johann Scotus Erigena ausgenommen; aber ſie zeigt doch den Zuſtand derſelben, und was für ſie hätte gethan werden können, wenn die Nachfolger Carls in ſeinem Geiſte fortgefahren hätten, Wiſſenſchaften und Aufklärung zu befördern. Carls des Groſſen Genie erhob ſich durch ſich ſelbſt über ſein Zeitalter. Nachdem er ſoviel aufgefaßt hatte, um den Werth der Kentniße überhaupt einzuſehn, berief er die gelehrteſten Männer, die ihm bekant wurden, an ſeinen Hof, lernte ſelbſt von ihnen, und bediente ſich ihrer Hülfe, ſeine wohlthätigen Plane für die Cultur der von ihm beherſchten und überwundenen Völker zu realiſiren. Eh ich aber von dieſen leztern rede, will ich erſt ein paar Männer erwähnen, die noch vor Carl dem Groſſen lebten, den Iſidor aus Car-

Carthagena und den Beda Venerabilis. Der erſte hat das Verdienſt, die Gelehrſamkeit unter den Chriſten in Spanien erhalten zu haben. Er folgte im Anfange des ſiebenten Jahrhunderts ſeinem Bruder im Biſthume zu Sevilla, und hatte den Vorſitz auf den Kirchenverſammlungen zu Sevilla (619), und zu Toledo (633). Er ſtarb 636. Seine Schriften betreffen gröſtentheils theologiſche Gegenſtände, Auslegung der Bibel, und Sprachforſchungen. Er ſuchte beſonders das Studium der römiſchen Literatur wiederherzuſtellen. Auch iſt er Verfaſſer eines encyklopädiſchen Werks über Aſtronomie, Cosmographie, und einiger Chroniken, deren eine vom Anfange der Welt gewiße hiſtoriſche Hauptdata bis auf den Heraklius enthält. In der Geſchichte der Philoſophie kann er nur inſofern Platz finden, als er literariſche Aufklärung überhaupt beſaß, und an ſeinem Theile verbreitete. Beda Venerabilis wurde in Britannien 672 gebohren. Sein Lehrer war der Abt Benedictus in dem Kloſter St. Petrus zu Wermouth; nachher kam er in das Kloſter zu Jarrow, wo er ſeine Lebenszeit hindurch blieb. Durch auſſerordentlichen Fleiß erwarb er ſich eine für das damalige Zeitalter bewundernswürdige Gelehrſamkeit, die ihm auch den höchſten Ruhm nicht nur bey der Geiſtlichkeit ſeines Vaterlandes, ſondern auch bey

der

der auswärtigen verſchaffte, ſo daß ſelbſt Pabſt Sergius wünſchte, ihn in Rom als Rathgeber bey ſich zu haben. Er blieb aber in ſeinem Kloſter, theilte ſeine Muſſe zwiſchen Studien, Schriftſtellerey, und andächtigen Uebungen, und ſtarb 735. Seine Schriften ſind ſehr zahlreich, und von mannichfaltigem Inhalte. Den engliſchen Geſchichtforſchern iſt er durch ſeine Hiſtoriæ eccleſiaſticæ gentis Anglorum libb. V am wichtigſten. Seine philoſophiſchen Arbeiten ſind unzuſammenhangende mit dogmatiſchtheologiſchen Begriffen ſeiner Zeit verwebte Compilationen aus Commentaren zum Ariſtoteles, vorzüglich des Boethius, aus einigen Werken des Cicero, des Auguſtin, und einiger andern Kirchenväter. Sie zeigen mehr, was Beda geleſen, als was er gedacht hat.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III p. 577.

§. 642.

Zunächſt nach Beda zeichnete ſich durch ſein Verdienſt um Literatur und Aufklärung ganz vorzüglich Flaccus Alcuinus oder Albinus aus, der Lehrer und Freund Carls des Groſſen, dem meiſtens die weiſen Maaßregeln zuzuſchreiben ſind, welche dieſer Regent zur Wiederherſtellung der Cultur in den verſchiede-

denen Ländern ſeines Reiches traf. Ein Schüler des Beda war Alcuin ſchwerlich; der letztere war vielleicht kaum gebohren, da jener ſtarb; zwiſchen dem Todesjahre des Beda (735) und des Alcuin (804) iſt ein Zeitraum von ſiebenzig Jahren. Der Ruf von ſeiner Gelehrſamkeit bewog Carl den Groſſen, ihn nach Frankreich zu berufen, um eine in der Kirche entſtandene Streitigkeit ſchlichten zu helfen. Er bewährte bey dieſer Gelegenheit dem Kayſer ſeine wiſſenſchaftliche Einſicht und Klugheit ſo ſehr, daß dieſer ihn nicht wieder von ſich ließ, ſondern an ſeinem Hofe behielt. Auf ſeine Veranlaſſung ſtiftete **Carl** die ſogenannte **Hofſchule** (ſchola Palatina) in **Paris**, und machte ihn zum Vorſteher derſelben. Dieſe war anfangs mit dem Hofe immer verbunden, und folgte ihm in die Orte ſeines jedesmaligen Aufenthalts, bis ſie nach und nach ihren beſtändigen Sitz zu Paris erhielt. Sie hatte auch nur zum nächſten Zwecke die zum Hofe gehörigen Perſonen zu belehren, ſo wie denn der Kayſer ſelbſt ſich noch in ſeinen ſpätern Jahren vom Alcuin unterrichten ließ. Der letztere ſchränkte ſeine Bemühungen nicht hierauf ein; auf ſeinen Betrieb wurden auch zu Fulda, Paderborn, **Osnabrück**, **Regensburg**, Schulanſtalten errichtet, in denen die lateiniſche und griechiſche Sprache, die Dialektik, Grammatik u. w.

auſ-

auſſer der Theologie gelehrt wurden. Im Alter verließ Alcuin den Hof, und begab ſich in ein Kloſter zu Tours, wo er ſich ausſchließend den Religionsübungen, und dem Unterrichte jüngerer Männer widmete. Von ſeinen Schülern wurden mehrere ſehr berühmte und in ihrer Art verdienſtvolle Männer, Rhabanus Maurus, Lehrer zu Fulda, hernach Erzbiſchof von Maynz, Luidger, Biſchof von Münſter, Haymo, Biſchof von Halberſtadt u. a. Unter den Schriften des Alcuin beziehn ſich einige auch auf philoſophiſche Gegenſtände, jedoch ohne etwas hiſtoriſch Merkwürdiges zu enthalten.

Ueber das Zeitalter Carls des Groſſen in literariſchem Betrachte ſind beſonders die oben angeführten Schriften von Hegewiſch, Meiners, Ruhkopf nachzuſehn. Vergl. *Brucker* hiſt. crit. philoſ. T. III p. 580. ſq. Nicht als wiſſenſchaftlicher Philoſoph, aber wohl als einer der gebildetſten und in ſeiner Art aufgeklärteſten Köpfe zeichnete ſich in dieſem Zeitalter Eginhart aus, der beſonders in politiſchen Angelegenheiten Carls Rathgeber und Gehülfe war. Seine Geſchichte Carls des Groſſen empfiehlt ſich nicht nur durch die ziemlich gute lateiniſche Schreibart, ſondern auch durch edle Simplicität der Darſtellung. Wie ſehr er ſich über den Aberglauben ſeiner Zeitgenoſſen erhoben hatte, beweiſt unter andern auch die Antwort, die er dem Kayſer gab, da ein Comet

met erſchienen war, der das ganze Reich und auch den Kayſer in Beſtürzung und Furcht ſetzte: A ſignis, Caeſar, noli timere; non aliud timere debemus, niſi Eum, qui et noſtri, et hujus creator eſt ſideris.

§. 643.

Man hätte von den literariſchen Inſtituten, die unter Carls des Groſſen Regierung und auf ſeinen Betrieb entſtanden und aufblühten, die wohlthätigſten Früchte erwarten können, wenn nicht die politiſchen Ereigniße in der nächſten Zeitperiode nach derſelben, der Geiſt abergläubiſcher Frömmeley und Möncherey, und der einmal zu allgemein gewordene Mangel an tauglichen Lehrern, ihre Wirkſamkeit erſtikt, oder doch gehindert und beſchränkt hätte. Die Wenigen, die als Lehrer an jenen Inſtituten angeſtellt werden konten, machten keine Fortſchritte in wiſſenſchaftlichen Kentnißen. Ihre Gelehrſamkeit beſtand in einem dürftigen Cyklus der ſogenannten freyen Künſte, nach den Werkchen des Marcianus Capella, des Caſſiodor, den vornehmſten und oft den einzigen Hülfsmitteln profaner Wiſſenſchaft, die damals exiſtirten. Es war alſo kein Wunder, daß die angelegten Schulen die Folgen für die Erweiterung und Verbreitung der Aufklärung nicht hatten, die ihr Stifter be-

bezweckte. Mehrere derſelben hörten ganz auf, oder wurden auch bloß auf den engen Bezirk eines Kloſters eingeſchränkt, um die Geiſtlichen in dem zu unterrichten, was etwa zum Bedürfniße des äuſſern Gottesdienſtes unentbehrlich war. Für die Geſchichte der Philoſophie iſt in der Periode der Carolinger nur ein einziger Mann, Johann Scotus Erigena, einer beſondern Aufmerkſamkeit werth. Die Bedeutung des Zunamens Erigena, der doch höchſt wahrſcheinlich ſeinen Geburtsort oder ſein Vaterland bezeichnet, iſt ſtreitig. Nach einigen ſoll Johann aus Irland, das damals auch mit unter dem Namen Schottland begriffen wurde; nach andern aus England, oder dem eigentlichen Schottland, abſtammen. Soviel iſt gewiß, er war aus einem von den Ländern gebürtig, die itzt die drey brittiſchen Königreiche ausmachen. Johann Scotus Erigena war unſtreitig ein tief denkender und ſehr ſcharfſinniger Kopf. Er hatte die griechiſche, hebräiſche, arabiſche Sprache kennen gelernt, man weiß nicht gewiß, durch was für Mittel. In der Philoſophie aber bekam er vornemlich ſeine Richtung durch die Schriften des Dionys des Areopagiten, von denen er auch eine lateiniſche Ueberſetzung beſorgte, die zuerſt der ſpätern myſtiſchen Alexandriniſchen Theologie den Eingang in den Occident eröffnete. Carl der Kahle berief ihn an

ſeinen Hof, und unterhielt ihn als Lehrer und Geſellſchafter. Er hatte auch als Lehrer an der Hofſchule zu Paris ſehr viel Zuhörer. Dieſer Beyfall und die perſönliche Gunſt Carls, die Abweichungen des Johann Scotus von dem orthodoxen Lehrbegriffe der Prädeſtination, auch ſeine Ueberſetzung von Werken des Dionyſius des Areopagiten, zogen ihm Neider und Gegner, und bald auch den Verdacht und die Verfolgung des Pabſtes Nicolaus zu. Inzwiſchen wurde er von Karl dem Kahlen geſchützt, wiewohl er genöthigt war, Paris und ſeine Lehrſtelle zu verlaſſen, und ſich heimlich in Frankreich aufzuhalten. Seine folgende Lebensgeſchichte iſt ungewiß, ſo wie auch die Zeit und die Art ſeines Todes. Nach einigen begab er ſich aus Frankreich nach England, wurde Vorſteher und Lehrer der vom König Alfred geſtifteten Akademie zu Oxford, mußte aber wegen Streitigkeiten mit den übrigen Lehrern Oxford verlaſſen, und gieng in ein Kloſter zu Malmesbury, wo er auch anfangs Unterricht gab, endlich aber durch ſeine Strenge gegen die Mönche den Haß dieſer auf ſich lud, und von ihnen umgebracht wurde. Johann Scotus Erigena iſt nicht bloß durch ſeine Ueberſetzung vom Dionys dem Areopagiten, ſondere auch hauptſächlich durch ein eigenes Werk philoſophiſchen Inhalts merkwürdig, unter dem Titel: περι

φυ-

φυσεων μεϱισμȣ, de diviſione naturae libri quinque, die von Thomas Gale herausgegeben ſind.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 614. Die Werke des angeblichen Dionys des Areopagiten, die Johann Scotus Erigena überſetzte, waren: de coeleſti hierarchia, de eccleſiaſtica hierarchia, de divinis nominibus, de myſtica theologia. Die Veranlaſſung zu der Ueberſetzung war dieſe. Der griechiſche Kayſer Michael Balbus hatte im Jahre 824 dem Kayſer Ludowig dem Frommen das Werk des Dionys de coeleſti hierarchia zum Geſchenke überſandt. Bey dem Anſehn, das dieſer Schriftſteller damals unter den Griechen hatte, und da auch der griechiſche Kayſer auf das Geſchenk einen hohen Werth legte, ſo wünſchte der Sohn Ludowigs, Carl der Kahle, der ſehr viel Neigung für die Literatur hegte, es zu leſen, wozu es aber einer Ueberſetzung in das Lateiniſche bedurfte, da Carl kein Griechiſch verſtand. Dazu kam die damals verbreitete hiſtoriſche Meynung, daß Dionys der erſte chriſtliche Apoſtel in Gallien geweſen ſey. Johann Scotus verfertigte alſo die Ueberſetzung, ſo gut er konte; denn ſein lateiniſcher Styl iſt voll Gräcismen. Dem Pabſte gab dieſe Ueberſetzung Urſache zu einem drohenden Schreiben an Carl, worin er von dieſem foderte, entweder den Johann Scotus zur Verantwortung nach Rom zu liefern, oder ihn vom Lehramte an

der

der Schule zu Paris zu entfernen. Unter andern ſchrieb der Pabſt: Relatum eſt pontificatui noſtro, quod opus B. Dionyſii Areopagitae, quod de divinis nominibus vel coeleſtibus ordinibus graeco deſcripſit eloquio, quidam vir Ioannes, Scotus genere, nuper in latinum transtulerit, quod *juxta morem* nobis mitti et noſtro judicio debuit approbari, praeſertim cum idem Ioannes, licet multae ſcientiae eſſe praedicetur, olim non ſane ſapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. — Es erhellt auch aus dieſer Stelle des päbſtlichen Schreibens, daß der römiſche Hof ſich ein allgemeines Cenſurrecht in Sachen der Theologie und Philoſophie anmaaßte, und dieſes auf das Herkommen gründete. Was anfangs bloß eine Folge der Umſtände geweſen war, daß die Biſchöfe und Geiſtlichen in Spanien, Frankreich, Deutſchland und Britannien den Pabſt um Rath fragten, oder Belehrung von ihm erbaten, das wurde nach und nach von dem päbſtlichen Hofe als Verbindlichkeit eingeführt. Hierin lag ein Hauptmittel zur Begründung und Vollendung des hierarchiſchen Syſtems. Da der Pabſt ſeinen Zweck bey Carl nicht, wenigſtens nicht ganz erreichte, ſo wurde auch die Verbreitung der überſetzten Schriften des Dionys, und der eigenen Werke des Johann Scotus nicht verhindert.

§. 644.

§. 644.

Unter der Philoſophie überhaupt verſtand Johann Scotus nichts weiter als die Dialektik, nur auf metaphyſiſche Gegenſtände, hauptſächlich die Ontologie und Theologie, angewandt, und mit den myſtiſchen Träumen des Dionys des Areopagiten verbrämt. Dem leztern verdankte er, wie er ſelbſt ausdrücklich bekennt, ſeine meiſten Ideen; er hatte aber auch auſſerdem die Schriften einiger Kirchenväter, des Auguſtin und Gregor von Nazianz, ſtudirt; und die Quelle ſeiner dialektiſchen Gelehrſamkeit waren insbeſondre die logiſchen Commentare des Auguſtin und Boethius zu dem Ariſtoteliſchen Organon. In dem Werke de diviſione naturae ſucht er das Weſen der Dinge überhaupt nach vier Hauptbeziehungen des Dinges zu beſtimmen. Er theilt daſſelbe ein in die Natur, a) die ſchafft und nicht erſchaffen wird (natura, quae creat et non creatur); b) die erſchaffen wird und ſchafft (quae creatur et creat); c) die erſchaffen wird und nicht ſchafft (quae creatur et non creat); d) die weder erſchaffen wird, noch ſchafft (quae nec creatur, nec creat). Die Natur in der erſten Beziehung iſt die Gottheit; die Natur, die erſchaffen wird und ſchafft, iſt der Inbegriff der göttlichen Ideen; die Natur, die erſchaffen wird, und nicht ſchafft, iſt

der Inbegriff der Geſchöpfe; die Natur endlich, die weder erſchaffen wird, noch ſchafft, ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſtreite, und hebt ſich auf. Die Unterſuchung der Natur in dieſer vierfachen Beziehung hatte Johann Scotus in die Form eines Geſprächs eines Lehrers mit einem Schüler eingekleidet; nur daß der Dialog viel zu weitläufig und ermüdend iſt, was er inzwiſchen für die damalige Zeit nicht geweſen ſeyn mag. Das Eigenthümliche in der Vorſtellungsart des Johann Scotus läßt ſich auf Folgendes zurückführen: **Erſtlich**: Er unterſchied mehr Bedeutungen, in denen der Begriff des Seyns von den Dingen genommen werde, und machte hauptſächlich auf die Differenz zwiſchen der empfundenen und gedachten Realität aufmerkſam; obgleich in ſeinen Beſtimmungen mancherley Verwirrungen herſchen, ſo daß ſie auch deswegen ſich nicht mit Klarheit auffaſſen laſſen. Zweytens: Er beſtritt die Ariſtoteliſche Theorie vom Raume, und entwickelte eine eigene, die ſeinem Tiefſinne um ſo größere Ehre macht, je mehr ſie ſich ſchon der Wahrheit nähert. Ariſtoteles hatte den Raum erklärt für die äuſſerſte Grenze des umſchließenden Körpers. Dagegen argumentirte Johann Scotus, daß der Raum nicht, wie die Körper, ſinnlich empfunden werden könne; daß die Körperwelt bey jener Vorausſetzung keinen beſtimten Ort habe, weil die

Ele.

Elemente ſtets in Bewegung ſind, der Ort aber als ſolcher unbeweglich ſeyn muß; daß endlich bey eben derſelben die Farbe der Ort des Körpers ſeyn müſſe, weil ſie die äuſſerſte Grenze deſſelben für das Geſicht ausmacht, und kein Körper ohne Farbe geſehen werden kann, gleichwohl der Ort durchaus ohne Farbe ſeyn müſſe. Johann Scotus behauptete, der Ort ſey bloß in der Seele enthalten, und beſtehe in dem Umfange des Begriffs von einem Dinge, der dem Dinge ſeine Grenze beſtimt. Dieſe Begriffe, oder, wie Scotus ſie nannte, dieſe Definitionen ſind nur in den Wiſſenſchaften, und die Wiſſenſchaften wiederum nur in der Seele. An dem Auffallenden der Behauptung, die Definitionen ſollten die Oerter der Dinge ſeyn, nimt Scotus ſelbſt Anſtoß, und mußte ihn um ſo mehr nehmen, da er ſich nicht auf den transſcendentalen Standpunct erheben konte. Drittens: Den Raum und die Zeit ſetzte Johann Scotus in nothwendige Verbindung mit der Exiſtenz der Dinge oder der Welt überhaupt. Die Welt iſt endlich und wird einmal untergehn; es ſind aber Raum und Zeit Theile von ihr; dieſe werden alſo ebenfalls mit der Welt verſchwinden. Iſt das aber der Fall, ſo können ſie auch nicht vor der Welt exiſtirt haben. Ferner: Der Ort bezieht ſich auf das, was in ihm vorhanden iſt, und iſt, unabhängig von

demſelben, nichts. Wenn keine Dinge exiſtiren, ſo kann der Raum nichts umſchließen, und alſo überhaupt nicht vorhanden ſeyn. Was von dem Raume gilt, muß auch von der Zeit gelten. Dieſe hat nur in Beziehung auf Bewegung und Veränderung eine Bedeutung; wo dieſe nicht ſtatt finden, iſt ſie nichts; da nun vor der Welt keine Bewegung und Veränderung war, und dieſe auch mit der Welt aufhören, ſo iſt vor der Welt keine Zeit geweſen, und wird auch nach ihr keine ſeyn. Viertens: Die Principien der Körper ſind unkörperlich. Alle Körper enthalten Subſtanz, Quantität und Qualität. Die Subſtanz iſt unſichtbar und unkörperlich, weil ſie bey allen Körpern dieſelbe iſt; ſie beruht auf einem allgemeinen Begriffe. Nicht anders iſt es mit der Quantität und Qualität überhaupt genommen. Johann Scotus verwechſelte hier den logiſchen Begriff des Körpers überhaupt, mit dem Körper in der Anſchauung.

Io. Scot. Erig. de diviſ. nat. I. init. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. S. 184.

§. 645.

Seinen Begriffen von der Natur der Dinge überhaupt gemäß ſuchte Johann Scotus auch

auch das Verhältniß derſelben zur Gottheit, und das Weſen dieſer ſelbſt, zu erklären. Jenes Verhältniß zu beſtimmen, hat um ſo geringere Schwierigkeit, wenn die Principien der Körperwelt unkörperlich ſeyn ſollen. Denn nunmehro erſcheinen dieſe Principien als Ideen des göttlichen Verſtandes; dieſer iſt der Quell aller Formen der Dinge, und Scotus leitet ſelbſt aus ihm die formloſe Veränderlichkeit, als das Weſen der Materie, her. Durch das ungebohrne Wort Gottes gieng daher die Welt zum Daſeyn hervor. Die Welt iſt aber mit Gott gleich ewig, oder die Schöpfung der Welt iſt von Ewigkeit her. Wäre die Welt nicht von Ewigkeit her, ſo hätte Gott einmal anfangen müſſen, zu ſchaffen; dann würde er aber veränderlich ſeyn, weil alles Wirken in der Zeit nicht ohne Veränderung ſtatt finden kann; ſo wie alſo Gott von Ewigkeit iſt, ſo hat er auch von Ewigkeit gewirkt, und die Welt iſt ſein ewiges Product. Hätte Gott die Welt in der Zeit hervorgebracht, ſo würde das Hervorbringen ein Accidens von ihm ſeyn; die Natur Gottes aber läßt kein Accidens zu, weil ſie die unendliche Realität darſtellt, auſſer oder neben welcher nichts ſeyn kann, und weil ſie einfach ſeyn muß, anſtatt daß ſie, wenn ihr Accidenzen zukommen, aus Subſtanz und Accidens zuſammengeſetzt ſeyn muß. Höchſt merkwürdig iſt die Reinheit der Ver-

nunftidee von Gott, zu welcher ſich ſchon Scotus erhoben hatte. Er leugnete die Möglichkeit aller theoretiſchen Erkentniß von Gott, ohne doch die Exiſtenz deſſelben aufzuheben. Gerade weil die Gottheit über alle endliche erſchaffene Dinge unendlich erhaben iſt, kann ſie zu keiner beſtimten Gattung von Weſen gezählt, und überall durch keinen Begriff gefaßt werden. Sie würde ein beſtimtes endliches Weſen werden, wenn ſie ſich unter einen Begriff bringen ließe. Scotus ſtellt hier den ſonderbaren Satz auf: Gott kennt ſich ſelbſt nicht. Er folgerte dieſen Satz daraus, daß Gott ſich ſelbſt nicht als etwas Beſtimtes denken könte, weil er nichts Beſtimtes ſey; widerſprach ihm aber durch den Zuſatz; Gott wiße doch, daß er nichts Beſtimtes ſey. Daß Gott keine Kentniß von ſich ſelbſt habe, nahm inzwiſchen Scotus wohl nur deswegen ſchlechthin an, weil Gottes Wiſſenſchaft, daß er nichts beſtimtes ſey, ſich auf einen negativen Gegenſtand bezieht, alſo in der That keine Wiſſenſchaft iſt. Ueberhaupt waren es lauter verneinende Prädicate, mit welchen Scotus die Gottheit vorſtellte, wodurch ihr Weſen aber nie erkannt wird, was wegen der Unendlichkeit deſſelben unmöglich iſt. Aus dem obigen Satze folgerte er noch weiter: Gott hat auch keine Kentniß von allen endlichen Dingen; denn gerade die Endlichkeit der Dinge macht

eine

eine Erkentniß derſelben für die Gottheit unmöglich. Dies iſt wiederum nicht ſo zu verſtehn, als ob die Dinge unabhängig von Gott exiſtirten; ſondern es ſoll vielmehr auf dieſe Weiſe die vollkommenſte Erkentniß Gottes von den Dingen ausgedrückt werden, die mit keinem menſchlichen Wiſſen vergleichbar, in Beziehung auf daſſelbe Unwiſſenheit iſt, aber eben deswegen eine unendliche, nur für uns unausſprechliche Einſicht iſt. Da Scotus die Principien aller Dinge für unkörperlich und für Ideen des göttlichen Verſtandes erklärte, ſo erhielt dadurch ſeine Theologie einen myſtiſchen Charakter. Alle wirklich exiſtirende Weſen gehören zur göttlichen Natut. Auch die Menſchen ſind als Ideen Gottes vorhanden. Der reine Verſtand des Menſchen iſt ein unmittelbares Erzeugniß des göttlichen; er wird mit Gott identiſch, ſofern er Gott denkt; nach dem Tode geht daher auch die Intelligenz unmittelbar in die göttliche Natur über. Aus der angeführten Vorſtellungsart des Erigena ſind mehrere Eigenthümlichkeiten der ſpätern ſcholaſtiſchen Philoſophie über die Gottheit zu erklären.

Io. Scot. de diviſ. nat. I. p. 33. ſq. II. p. 78. ſq. IV p. 180. V p. 230.

§. 646.

Mit dem Johann Scotus Erigena beginnt die Periode der ſogenannten ſcholaſtiſchen Philoſophie. Die neuern Geſchichtforſcher ſind in der Beſtimmung dieſer Periode ſehr ſtreitig. Einige verſetzen den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie in das elfte, andere in das zwölfte, oder dreyzehnte, und der neueſte Geſchichtſchreiber derſelben verſetzt ihn ſogar erſt in das vierzehnte Jahrhundert. Die wenigſten hingegen führen ihn, wie hier geſchieht, bis in das Zeitalter der Carolinger hinauf. Schon die Verſchiedenheit der Meynungen über dieſen Punct zeigt, daß ein unbeſtimter Begrif deſſen herſche, was durch den Namen: ſcholaſtiſche Philoſophie, bezeichnet wird; denn ließe ſich ein beſtimter Begriff davon feſtſetzen, ſo müßte auch die Beſtimmung der hiſtoriſchen Periode derſelben ſich mit Zuverläſſigkeit ausmachen laſſen. Da die ſcholaſtiſche Philoſophie keinen individuellen Urheber hat, ſondern ihren Namen und Charakter durch äuſſere zufällige Umſtände empfing, ſo komt es zunächſt darauf an, dieſe letztern aufzuſuchen. Der merkwürdigſte Umſtand iſt hier die Art, wie im Zeitalter Carls des Groſſen, und zunächſt nach demſelben, die Philoſophie gelehrt wurde. Aller philoſophiſcher Unterricht war damals im Occidente auf die öffentlichen Lehr-

inſtitute beſchränkt, die von den Päbſten und Biſchöfen, von Carl dem Groſſen und ſeinen Nachfolgern, errichtet waren, und die ſchlechtweg Schulen (Scholae) genannt wurden. Ein Scholaſticus hieß bald ein ſolcher, der die Kentniße beſaß, welche Gegenſtände des Unterrichts in jenen Schulen waren, und dieſe Kentniße wieder lehrte; bald auch ein Schüler ſelbſt, der dieſe Kentniße ſich erſt zu erwerben trachtete. Doch war die erſte Bedeutung des Namens gemeiner und gewöhnlicher, und ſo fällt ſie mit der zuſammen, die wir itzt mit dem Namen eines Gelehrten zu verbinden pflegen. Die Philoſophie nun, welche in dieſen Schulen gelehrt wurde, und ſo wie ſie in denſelben gelehrt wurde, erhielt den Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie; nicht als ob ſie einen beſondern ihr eigenthümlichen Charakter gehabt hätte, welchen man etwa damit hätte bezeichnen wollen, ſondern in eben dem Sinne, in welchem wir noch izt von einer Schulphiloſophie überhaupt reden, ſofern die Philoſophie in den öffentlichen höhern Schulen gelehrt wird. Dem Namen nach giebt es alſo eine ſcholaſtiſche Philoſophie ſchon von den Zeiten Carls des Großen an, was auch ſelbſt von denen nicht geleugnet wird, die den Anfang derſelben gewißen eigenthümlichen Merkmalen nach, welche ſie ſpäterhin bekam, erſt in das dreyzehnte oder vierzehnte Jahrhundert

herabſetzen. Wollte man den ſo frühen Gebrauch des Namens der ſcholaſtiſchen Philoſophie leugnen, ſo würde man nicht nur der Etymologie des Worts und der Geſchichte widerſprechen; ſondern man würde auch in Verlegenheit gerathen, mit was für einem andern Namen denn die Philoſophie des Zeitalters vom achten bis zum vierzehnten Jahrhunderte zu benennen wäre; da ſie doch in den weſentlichſten Merkmalen der Form und Materie mit der ſpätern ſcholaſtiſchen Philoſophie zuſammentrifft? Inzwiſchen könte doch der bloße Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie zufällig ſeyn, und gerade die Merkmale, welche der ſpätern Scholaſtik im dreyzehnten und vierzehnten Jahrhundert zukommen, könten ſie für uns als eine beſondere Art zu philoſophiren darſtellen, die vorzugsweiſe ſcholaſtiſche Phiſoſophie genannt zu werden verdiente. Allein auch dieſes ſcheint bey genauerer Erwägung des Inhaltes, Zweckes und der Methode der ältern und ſpätern Scholaſtik, ſobald man nehmlich auf den allgemeinen und weſentlichen Charakter, nicht auf das Einzelne, Rückſicht nimmt, nicht der Fall zu ſeyn. Der Inhalt der Philoſophie, während des Zeitalters Carls des Großen und in den nächſten Jahrhunderten nach demſelben, war ein aus den lateiniſchen Commentatoren des Ariſtoteles, hauptſächlich des Auguſtin und Boethius, gezogenes Aggregat logiſcher

Re-

Regeln und ontologiſcher Begriffe, die unter dem Namen Dialektik Eine Wiſſenſchaft, oder die theoretiſche Philoſophie überhaupt, ausmachten, und mit der ſpätern Alexandriniſchen Vorſtellungsart von Gott, ſeinen Eigenſchaften, einem Verhältniße zur Welt, und zur menſchlichen Natur, verbunden, oder auf dieſelbe angewandt wurden. Eben dieſen Inhalt hatte in der Hauptſache auch die ſpätere ſcholaſtiſche Philoſophie. Es verſteht ſich hierbey von ſelbſt, daß in der Folge verſchiedene Anſichten und Bearbeitungen eben dieſer Gegenſtände ſtatt fanden; daß überhaupt der philoſophiſche Ideenkreis theils durch die Verbreitung der Werke der Araber, und des Ariſtoteles ſelbſt, theils durch andere Umſtände, nach und nach erweitert wurde, und ſich ſehr mannichfaltig modificirte. Daher laſſen ſich mehr Epochen feſtſetzen, in denen charakteriſtiſche Unterſchiede der ſcholaſtiſchen Philoſophie bemerkt werden. Aber im Allgemeinen war doch immer der Inhalt der ſcholaſtiſchen Philoſophie derſelbe, und dieſes berechtigt, ihre Periode ſchon mit dem Zeitalter der Carolinger anheben zu laſſen. Der Zweck der Philoſophie während, und zunächſt nach dem Zeitalter Carls des Groſſen, war kein anderer, als der, das dogmatiſche Religionsſyſtem der Kirche zu vertheidigen und zu befeſtigen. Man ſuchte allerhand Einwendungen auf, die ſich gegen einzelne Glaubensſätze machen lieſſen, um ſie dialektiſch zu

be-

beſtreiten und zu widerlegen. In der That war dies auch der einzige Nutzen, den die Dialektik in ihrem damaligen Zuſtande haben konte; und daß ſie zu nichts Anderem brauchbar war, davon lag wiederum der Grund theils in ihrer Beſchaffenheit ſelbſt, theils darin, daß ſie bloß ein Gegenſtand des Studiums der Geiſtlichkeit war, die ſie auf nichts Anderes, als auf ihr dogmatiſch theologiſches Syſtem beziehen konte oder zu beziehen wußte. Sehr deutlich offenbart ſich dieſer Zweck aller damaligen Philoſophie auch in dem Unwillen der Geiſtlichkeit und des Pabſtes über die freyere Speculation des Johann Scotus Erigena. Man ſetzte ſchon voraus, daß alle Philoſophie mit der theologiſchen Dogmatik zuſammenſtimmen, und lediglich zum Dienſte dieſer abzielen müſſe. Daher wurde die Philoſophie des Erigena, bey welcher dieſes nicht der Fall war, verkätzert. Ein anderer Nebenzweck, den dialektiſchen Scharfſinn zu üben, der in der Folge die häufigen und feyerlichen Diſputationen veranlaßte, konte erſt ſpäterhin entſtehen, je mehr ſich das dialektiſche Gewebe ausbildete, womit ſich damals die Köpfe beſchäfftigten, und einzelne ſtreitig werdende Puncte die Aufmerkſamkeit anzogen. Aber der Keim dazu lag ſchon in der Philoſophie, wie ſie zu den Zeiten der Carolinger war. Auch die ſpätere ſcholaſtiſche Philoſophie hatte keinen an-

dern

dern Zweck als den obigen, und es wird al-
ſo hier ein diſtinctives Kriterium zwiſchen ihr und der ältern Philoſophie ſeit dem achten Jahrhundert vermißt; daher man in dieſem Betrachte eben ſo wenig Grund hat, den Anfang der eigentlich ſcholaſtiſchen Philoſophie erſt im drenzehnten oder vierzehnten Jahrhundert anzuſetzen. Endlich die Methode des Philoſophirens war im Zeitalter der Carolinger eben ſo wohl, als in den folgenden Jahrhunderten, lediglich durch die dialektiſche Form des Argumentirens beſtimt, die die Ariſtoteliſche Logik vorſchrieb. Nur wurde freylich dieſe Art zu argumentiren allmälig immer künſtlicher, verwickelter und ſophiſtiſcher. Auch die Unterſuchung des Johann Scotus Erigena hat die äuſſere dialektiſche Form; ſie iſt in eine Diſputation zwiſchen einem Lehrer und Schüler eingekleidet, wiewohl die Diſputation in ihrer Art einfacher und weniger verwickelt iſt, als es hernach ähnliche Argumentationen wurden. Man kann alſo wohl die geſamte Philoſophie des Mittelalters vom achten Jahrhunderte an unter dem Namen der ſcholaſtiſchen Philoſophie begreifen. Sieht man denn auf die vornehmſten innern Verſchiedenheiten derſelben, die ſich in ihrer Geſchichte zeigen, ſo können folgende Epochen beſtimt werden: Die erſte bis auf Rouſſelin gegen das Ende des elften Jahrhunderts, wo ſich der Streit

der

der Nominaliſten und Realiſten erhob; die zweyte bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, wo die Ariſtoteliſchen Werke allgemeiner bekant und commentirt wurden; die dritte bis auf die Verbeſſerung der Philoſophie durch die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts. Wenn gleich die ſcholaſtiſche Philoſophie auch noch nachher, hauptſächlich in den Klöſtern und Schulen, ſich erhielt, ſo hatte ſie doch ihre allgemeine Herrſchaft verloren, und durch die Wirkungen der Reformation in Deutſchland wurde ſie endlich ganz verdrängt.

§. 647.

Den Stoff der erſten ſcholaſtiſchen Philoſophie lieferten die wenigen Werke philoſophiſchen Inhalts, die noch aus den frühern Zeiten im abendländiſchen Europa vorhanden waren, insbeſondere die Werke der lateiniſchen Kirchenväter, die Commentare des Auguſtin und Boethius über das Ariſtoteliſche Organon, und die Schriften einiger Zeitgenoſſen. Er mußte ſeiner Natur nach ſehr dürftig ſeyn, ſo wie es die Quellen waren, aus welchen man ihn ſchöpfte. Die Araber hatten an der erſten Entſtehung der ſcholaſtiſchen Philoſophie weder nach der Form noch nach der Materie

dieſer einigen Antheil; wohl aber trugen ſie hernach, da die Chriſten mit ihnen in Spanien und Sicilien in Verbindung kamen, zur Erweiterung derſelben bey. Sofern die Araber den Ruf literariſcher Studien, die unter ihnen blühten, für ſich hatten, der ſich auch in den chriſtlichen Ländern verbreitete, war die Geiſtlichkeit anfangs bemüht, alle Communication mit ihnen zu verhindern; die auch ſchon dadurch erſchwert wurde, daß die Araber als die gefährlichſten Nachbaren und Feinde des Occidents ſowohl in politiſcher, als in religiöſer Hinſicht, betrachtet werden mußten. Der erſte, der auf die literariſchen Einſichten der Araber Aufmerkſamkeit erregte, und einen Uebergang der Kentniße von ihnen zu ihren Chriſtlichen Nachbaren in Frankreich und Italien veranlaßte, war der berühmte Gerbert, ein Franzos aus Orleans, nachheriger Pabſt Sylveſter II. Er war von niedrigem Herkommen, bildete ſich zuerſt in der Schule zu Fleury, und erhob ſich durch Genie und Studium zu dem Entſchluße, über die gemeine Sphäre ſeiner Zeitgenoſſen hinaus zu ſtreben, und unter der Anleitung gelehrter Araber in Spanien ſeinen Durſt nach Kentnißen zu befriedigen. Da der Abt des Kloſters dem Gerbert die Erlaubniß, Spanien zu beſuchen, verweigerte, ſo entfloh er heimlich, und begab ſich nach Cordova, oder, wie an-

andere wollen, nach Sevilla. Hier lernte er vorzüglich Mathematik, Aſtronomie, Mechanik, ſo weit dieſe Wiſſenſchaften von den Arabern cultivirt waren; eine Cultur, die freylich in ihrem Verhältniße zu der gegenwärtigen nicht viel über die Elemente jener hinausging; aber wohl für die damaligen Zeiten ausserordentlich und ein Gegenſtand der Bewunderung ſeyn konte. Mit dieſen Schätzen von Gelehrſamkeit bereichert kehrte Gerbert nach Paris zurück, und erwarb ſich bald großes Anſehn und Zulauf wißbegieriger Schüler. Der König Hugo Capet übertrug ihm die Erziehung ſeines Prinzen, wodurch ihm der Weg zu den höchſten Ehrenſtellen in der gallicaniſchen Kirche gebahnt wurde. Er ward Erzbiſchof von Rheims. Durch die Verfolgung des Pabſtes Johann des XV. ward er genöthigt, ſein Erzbiſthum und Frankreich zu verlaſſen. Er gieng nach Deutſchland zum Kayſer Otto II, dem er in Magdeburg ſeine aſtronomiſchen Einſichten durch Verfertigung einer Uhr bewährte, und der ihn zum Lehrer ſeines Sohnes, nachherigen Kayſers Otto III., ernannte. Dieſem ſeinen Zöglinge verdankte er in der Folge die päbſtliche Würde. Auch als Pabſt war er ſehr thätig, Cultur und Literatur an ſeinem Theile zu befördern, ob er gleich dem rohen Aberglauben ſeiner Zeitgenoſſen ſelbſt durch ſeine Wiſſenſchaft anſtößig, und

der

der Schwarzkunſt verdächtig wurde. In Beziehung auf Philoſophie exiſtirt eine kleine Schrift von ihm: De rationali et ratione vti, die an ſich ſelbſt höchſt unwichtig iſt, aber doch zeigt, was für Gegenſtände damals das Nachdenken auch der größten Köpfe anzogen und beſchäfftigten. Es war ſtreitig geworden, wie möglicherweiſe das Vernünftige die Vernunft gebrauchen könne, da ſonſt der allgemeinere Begriff dem engern als Prädicat beygelegt werde, und Vernünftigſeyn ein allgemeinerer Begriff, als die Vernunft, ſey. Gerbert ſuchte das Problem aus der Metaphyſik des Ariſtoteles zu entſcheiden.

Bruckeri hiſt. crit philoſ. T. III. p. 646.

§. 648.

Nicht nur das Beyſpiel Gerberts, und das mit den Aemtern, die er nach und nach begleitete, verbundene perſönliche Anſehn deſſelben, bewirkte einige Aufmerkſamkeit auf die Literatur der Araber; ſondern auch die Nachbarſchaft dieſer ſelbſt in Spanien und Sicilien, die von den Chriſten zu einer weitern Aufklärung benutzt wurde. Während des elften Jahrhunderts wurden von Mehrern arabiſche Schriften in's Lateiniſche überſetzt; auch arabiſche Uebersetzungen griechiſcher Werke in's La-

teiniſche übertragen und dadurch die Summe wiſſenſchaftlicher Kentniße vergrößert. Am meiſten beſchäfftigte man ſich mit der Medicin und Aſtronomie. Die Schule der Aerzte zu Salerno wurde insbeſondre berühmt. Dort lebte auch ein gewißer Conſtantin, aus Carthago gebürtig, der durch ſeinen Aufenthalt unter den Arabern mit arabiſcher und griechiſcher Literatur bekant geworden war, wegen Verfolgung ſeiner Landsleute aber flüchten mußte, und ſich zu Salerno niederließ, wo er arabiſche und griechiſche Werke fleißig überſetzte. Ein ähnliches gelehrtes Inſtitut war in dem Kloſter zu Monte Caſſino, und nach einigen ſoll Conſtantin ebenfalls ein Mönch dieſes Kloſters geweſen ſeyn. Ein anderer Verbreiter arabiſcher Kentniße im Occidente war Hermannus Contractus, welcher der Angabe nach aus einem gräflichen Hauſe in Schwaben abſtamte, ſich wegen ſeines kränklichen Körpers den Wiſſenſchaften widmete, und mehrere Bücher griechiſcher und arabiſcher Philoſophen in das Lateiniſche überſetzt haben ſoll. Wenigſtens erhellt aus einem noch von ihm vorhandenen kleinen Werke de menſura Aſtrolabii, daß er arabiſche Schriften geleſen hatte, weil er mehrere derſelben darin anführt. Ueberhaupt fieng vornehmlich Italien, durch ſeine Lage und durch die Zeitumſtände begünſtigt, ſchon itzt an, ſich zu einer größern Cul-

tur

tur zu erheben, und würde wahrſcheinlich auch zunächſt ſchnellere und bedeutendere Fortſchritte darin gemacht haben, wenn nicht die Uebermacht der Hierarchie, die ſich nun dem höchſten Gipfel zu nähern begann, den ſie erreicht hat, den keimenden Samen der Aufklärung größtentheils wieder erſtikt hätte. Die Fruchtbarkeit des Bodens, die größere und künſtlichere Induſtrie, die doch auch durch die Einfälle und die Eroberung barbariſcher Völker nicht ganz hatte ausgerottet werden können, und der Handel nach dem Oriente, den die Seeſtädte trieben, bewirkte, ſobald das Land nur einiger fortdauernden innern Ruhe genoß, Wohlhabenheit und Reichthum des Bürgerſtandes. Dieſer bekam dadurch Muth, ſich den Unterdrückungen des Adels, der in feſten Schlöſſern auf dem Lande wohnte, und von dieſen aus ſeine Plackereyen trieb, zu widerſetzen; viele dieſer Schlöſſer wurden zerſtört, und die Edelleute wurden gezwungen, ſich in den Städten niederzulaſſen, und ſelbſt Bürger zu werden. Von allen dieſen Umſtänden war auch eine größere Aufhellung des Verſtandes, eine freyere Denkart, die Vermehrung hiſtoriſcher und phyſikaliſcher Kentniße, eine natürliche Folge. Man fieng itzt hier und da an, die alten claſſiſchen lateiniſchen Schriftſteller zu leſen, und ſelbſt ihre Vorzüglichkeit laut zu rühmen. Bey den Klöſtern und den

Hauptkirchen wurden neue Schulen angelegt, oder die beſtehenden wurden verbeſſert; die Klöſter wetteiferten mit einander in der Anlegung von Bibliotheken, und das Abſchreiben von Büchern ward ein Gegenſtand des Fleißes der Mönche. Eben der Wohlſtand Italiens, der von neuem eine größere Cultur herbeyführte, gab auch Veranlaſſung, daß man anfing das römiſche Recht wieder zu ſtudiren; denn je verwickelter und nothwendiger die Rechtspflege wurde, deſto weniger reichten die bisherigen barbariſchen Einrichtungen zu, um Juſtiz zu verwalten. Man entlehnte alſo die Kentniß des römiſchen Rechts von den Griechen zu Conſtantinopel. Das erſte und größte Verdienſt um die Ausbreitung derſelben erwarb ſich ein Deutſcher, Irner oder Werner, der ſich in Conſtantinopel gebildet hatte, und zu Bologna mit dem ausgezeichneteſten Beyfalle lehrte. Zufällig ward eine Handſchrift vom römiſchen Geſetzbuche aufgefunden, und dieſe hernach dem ganzen Rechtsſtudium zum Grunde gelegt. Die Herrſchaft des römiſchen Rechts in Juſtizſachen ward vollends entſcheidend durch die Begünſtigung des Kayſers Friedrich des Rothbarts, der ſich in Juſtizſachen nach dem Urtheile der Rechtsgelehrten richtete, dieſe zu anſehnlichen Ehrenſtellen erhob, und den Studirenden überhaupt Privilegien ertheilte. Bologna ward dadurch ei-

eine der berühmteſten Schulen, die zehntauſend Studirende zählte, und neben Bologna blühten auch die Schulen zu Piſa, Padua, Monte Caſſino, und andern Orten auf. Noch allgemeiner wirkten auf die Cultur nicht bloß Italiens, ſondern des geſamten abendländiſchen Europa, die Kreuzzüge, die mit dem Ende des elften Jahrhunderts ihren Anfang nahmen, und das ganze folgende Jahrhundert hindurch und länger fortdauerten. Zwar war es der blindeſte Aberglauben, durch welchen ſie entſtanden; aber der Aufenthalt einer Menge von Menſchen aus Italien, Frankreich, Deutſchland und England, nicht nur aus den höhern Ständen der Fürſten und des Adels, ſondern auch aus den geringern Volksclaſſen, im griechiſchen Kayſerthume, und in den orientaliſchen Provinzen, wo doch noch immer eine unvergleichbar höhere Cultur ſtatt fand, als im abenländiſchen Europa, ward Urſache, daß ſie eine Mannichfaltigkeit neuer Gegenſtände, Sitten, Gebräuche und Vorſtellungsarten, daß ſie auch viele Künſte und Handwerke kennen lernten, und dieſe bey ihrer Rückkunft in ihre Heimath verpflanzten. Insbeſondre gewannen die Italieniſchen Seeſtädte immer mehr dabey, ſofern ſie die Kreuzfahrer auf ihren Schiffen, nach Syrien hinüberführten, und mit ihnen Handel trieben. Daß gleichwohl ungeachtet dieſer günſtigen Um-

ſtände die Cultur und Aufklärung nicht ſchneller fortrückten, vielmehr im Ganzen Wahn, Aberglauben und Barbarey die abenländiſchen Nationen von Europa immerfort gefeſſelt hielten, und ſelbſt nach und nach für ſie drückender wurden, als jemals, hatte ſeine Urſachen theils in dem Einfluße, welchen die Hierarchie einmal erreicht hatte, und den ſie immer mehr zu verſtärken und zu ſichern wußte; theils in der ſchlechten Beſchaffenheit der Staatsverfaſſungen, von denen fortwährende innere Zerrüttungen, die keine Cultur gedeihen ließen, unvermeidliche Folgen waren. Alle Studien und Gelehrſamkeit waren doch meiſtens auf die Geiſtlichkeit eingeſchränkt, und nur auf die Zwecke derſelben berechnet; die Layen oder das Volk gewannen dabey an Aufklärung ſehr wenig; und die Studien der Medicin und römiſchen Rechtsgelehrſamkeit, welche auch Layen beſchäfftigten, konten allenfalls getrieben werden, und wurden größtentheils ſo getrieben, ohne daß dadurch irgend eine höhere Vernunftcultur befördert wurde. Die Verfaſſung der Kirche war aber damals eine in aller Hinſicht regelmäſſige Deſpotie geworden. Die Geiſtlichkeit hatte ſich ganz der weltlichen Herrſchaft entzogen, und ſtand unter der unmittelbaren Leitung des Pabſtes. Dieſer hatte ſich zum alleinigen und oberſten Richter in Glaubensſachen erhoben; jeder Verſuch, dieſer Anmaaßung

ßung zu widerſprechen oder zu widerſtreiten, ward für einen Frevel erklärt, und auf eine Art beſtraft, die der religiöſe Aberglaube als die fürchterlichſte Strafe erkannte, die für Menſchen möglich ſey; denn ſie ſollte ſich nicht bloß auf das gegenwärtige Leben, ſondern vornehmlich auf das zukünftige erſtrecken. Mehr große Männer, die nach einander den päbſtlichen Stuhl einnahmen, Gregor VII, Victor III, benutzten die Herrſchaft, die ihnen der Zuſtand der Religion und die Verfaſſung der Kirche über die Gemüther darboten, auch ihre politiſche Herrſchaft über die Völker und ihre Regenten zu erweitern und zu begründen. Als Stadthalter Chriſti hienieden behaupteten die Päbſte ein Eigenthumsrecht an allen Ländern der Erde, und foderten, daß Könige und Fürſten ihre Reiche und Gebiete von ihnen zu Lehen nähmen. Manche waren in der That abergläubig und ſchwach genug, ſich zu ſolchen Demüthigungen zu erniedrigen, und autoriſirten alſo für die Zukunft die Prätenſionen des römiſchen Hofes durch ihre Anerkennung und Unterwürfigkeit unter dieſelben. Andere ſahen ſich durch die Verhältniße, in denen ſie ſich befanden, durch die Streitigkeiten, die ſie mit den Großen ihres Reiches, oder mit ihren Unterthanen überhaupt, hatten, gezwungen, den Anfoderungen der Päbſte nachzugeben, weil ſie nicht im Stande waren, ſich ihnen zu wi-

derſetzen, und jene Nachgiebigkeit ſogar wohl als ein Mittel zur Sicherung und Erreichung ihrer Privatzwecke betrachten und gebrauchen mußten. Bey dieſer Lage der Dinge blieb alſo das Wachsthum, wenn auch nicht der mechaniſchen Cultur, doch der literariſchen und philoſophiſchen Aufklärung immer von der Hierarchie abhängig, und es konte größtentheils nur durch politiſche Fehler, welche dieſe ſelbſt beging, bewirkt werden, wenn jenes von ihr unabhängig wurde. Aber auch ohne den Einfluß der Hierarchie war die innere bürgerliche Einrichtung der abendländiſchen Völker Europa's der Cultur und Aufklärung hinderlich. Die eingeführte Lehnsverfaſſung erzeugte unaufhörliche Fehden zwiſchen den Lehnherrn und ihren Vaſallen; die Regierung der Staaten beruhte zu ſehr auf der Willkühr der Groſſen, und war daher ſehr precär; der Adel athmete bloß für Krieg, Jagd und Schwelgerey, und dachte an Ausbildung des Geiſtes und Herzens nicht; der Geiſt der Chevalerie und die damit verbundene Liebe und Achtung für das ſchöne Geſchlecht milderte zwar die äuſſern Sitten und verfeinerte die geſelligen Gefühle; aber er trug zunächſt zur Vernunftcultur wenig bey; der Bürger und Baurenſtand war, zumal in Frankreich und Deutſchland, unterdrückt und zur Leibeigenſchaft herabgewürdigt. Dieſes alles mußte an ſich die Völker für Cul-

tur

tur und Aufklärung unempfänglich machen und lange erhalten.

§. 649.

Wenn auf den Werth der philoſophiſchen Erkentniß und Studien Rückſicht genommen wird, durch welche ſich während des elften Jahrhunderts einzelne Köpfe hervorthaten, ſo verdienen in der Geſchichte der Philoſophie nur ſehr wenige einer Erwähnung, und auch dasjenige, was dieſe Wenigen in der Philoſophie leiſteten, trägt das Gepräge des abergläubiſchreligiöſen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Aber unter den Umſtänden und Verhältnißen, die damals eintraten, war es ein großes Verdienſt, ſich nur überhaupt zur Philoſophie erhoben zu haben, ſo unvollkommen und ſo vermiſcht mit Wahn und Aberglauben dieſe Philoſophie auch immer ſeyn mochte. Merkwürdig iſt aus dieſer Periode zunächſt Peter Damian, gebohren zu Ravenna im Jahre 1006, der in ſeiner Jugend ſo dürftig war, daß er ſeines Bruders Schweine hüthen mußte, nachher aber durch die Unterſtützung und den Unterricht dieſes ſeines Bruders, und durch die Betriebſamkeit ſeines Genies, ſoviel Kentniß und literariſchen Ruhm erwarb, daß ihm Pabſt Nicolaus II das

Biſthum Oſtia und den Cardinalshut ertheilte. Wegen der Strenge, womit er die ſittliche Verderbtheit der Geiſtlichen zu beſſern ſuchte, wurde er verhaßt; Pabſt Alexander legte ihm eine ſtrenge Buße auf, und verwies ihn in ſeine Abtey. Er ſtarb 1072. Der vornehmſte Gegenſtand ſeiner Philoſophie war der Begriff von Gott und deßen Eigenſchaften, vorzüglich der Begriff von der Allmacht Gottes, ſo wie es allgemeiner Charakter der damaligen Philoſophie war, daß ſie ſich auf rationale Theologie bezog, Beym Nachdenken über die göttlichen Eigenſchaften gerieth man auf allerhand dialektiſche Fragen, die uns itzt, zumal bey der Anwendung, die man davon machte, zum Theile lächerlich vorkommen müßten, die aber doch ihren Grund in der Dialektik der Vernunft hatten, und bey denen es nicht zu verwundern iſt, weder daß man ſie aufwarf, noch daß man ſie oft ſehr ungereimt beantwortete. So wurde die Frage aufgeworfen: Ob auch das Geſchehene durch Gottes Allmacht ungeſchehen gemacht werden? ob eine gefallene Jungfrau durch dieſelbe wieder Jungfrau werden könne? Damian behauptete dieſes ſchlechthin, und erklärte es für Gotteslåſterung, das Gegentheil zu behaupten. Im Uebrigen ſtimmen ſeine Begriffe von der Natur Gottes ganz mit der Alexandriniſchen Vorſtellungsart zuſammen.

Gott

Gott iſt überall ganz, und erfüllt den Raum; aber Gott hat keine Theile und erfüllt alſo auch keinen Theil des Raumes als ſolchen; das heißt: Gott iſt überall, aber er iſt an keinem einzelnen Orte. Gott erkennt Alles, das Vergangene, Gegenwärtige, und Künftige mit Einem Blicke, und dieſer Blick iſt einfach und deutlich, wenn auch die Gegenſtände der göttlichen Erkentniß unendlich mannichfaltig ſind. Bey Damian ſcheinen dieſe Ideen von andern oder durch Lectüre nur aufgefaßt zu ſeyn, da er ſie nicht aus Gründen entwickelt.

Petr. Damian. de Dei omnipotentia epiſt. in *de la Bigne* Appendice Bibl. St. Patrum p. 486. ſq.

§. 650.

Ungleich achtungswerther und intereſſanter noch für die Philoſophie war ein Zeitgenoſſe des Damian, wiewohl etwas jünger, als dieſer, Anſelm, Erzbiſchof von Canterbury. Er wurde gebohren 1035 zu Aoſta im Piemonteſiſchen. Da er aus einer edeln Familie war, ſo widerſetzte ſich ſein Vater dem Entſchluße, den er früh gefaßt hatte, ſich dem Mönchsleben zu widmen, und Anſelm überließ ſich nun Ausſchweifungen, die ſeinen Vater vollends gegen ihn erbitterten.

Er

Er trieb ſich hierauf einige Zeit in Frankreich herum, bis er in das berühmte Kloſter Bec in der Normandie kam, wohin ihn der Ruf des Priors deſſelben, des Lanfranc, der hier lehrte, gezogen hatte. Unter der Anleitung dieſes Mannes beſchäfftigte er ſich mit den Wiſſenſchaften, ward Mönch, und zeichnete ſich bald ſo ſehr aus, daß er nach Lanfranc's Abgange aus dem Kloſter an deßen Stelle Prior, und kurz darauf Abt wurde. Bey einer Reiſe in Angelegenheiten des Kloſters nach England gewann er ſo große Achtung, daß ihm in der Folge das Erzbiſthum von Canterbury übertragen wurde. Die Streitigkeiten der Könige mit der Geiſtlichkeit und dem Pabſte verurſachten auch ihm viele Verdrießlichkeiten. Er ſtarb 1109. Seine Schriften verrathen einen hellen Denker, der ſelbſtſtändig aus eigner Vernunft philoſophirte, und ſie haben zur Richtung der Denkart ſeines Zeitalters, hauptſächlich im Felde der rationalen Theologie, das auch er vorzüglich bearbeitete, ſehr viel gewirkt. Daß Anſelm die Philoſophie bloß als dienendes Werkzeug der poſitiven Religionsdogmatik betrachtete, war nach dem Geſichtspuncte und Zwecke, aus welchem und zu welchem man damals Philoſophie überhaupt ſtudirte, gar nicht anders zu erwarten. Auch hatte ſich Anſelm vorzüglich durch die Lectüre der Werke der Kirchenväter gebildet.

§. 651.

§. 651.

Anſelm ſtellte einen Beweis für das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes auf, der auch in der neuern Philoſophie merkwürdig geblieben iſt. Sein ganzes Raiſonnement läßt ſich auf folgende Hauptmomente zurückführen. Erſtlich: Dinge, die gemeinſame Merkmale haben, können dieſe nur durch Etwas beſitzen, das ihnen allen gemeinſam iſt. Alle Dinge, die gut ſind, ſind es nur durch das Gute; dieſes letztere theilt ihnen allen das Merkmal des Guten mit; die Dinge verdanken ihm, daß ſie gut ſind; aber das Gute ſelbſt iſt gut durch ſich ſelbſt; es iſt das abſolute höchſte Gut, dem nichts in dieſer Hinſicht gleich iſt. Eben dieſes abſolute Gut iſt das Höchſte und Größte überhaupt; denn es wird von keinem übertroffen. Alle Dinge, die groß ſind, ſind es nur durch das Große; dieſes letzte iſt durch ſich ſelbſt und abſolut groß; es iſt alſo das Größte. Demnach exiſtirt ein Weſen, das unter allen das Beſte und Größte iſt. Dieſes Weſen iſt auch nur Eines. Denn alles Vorhandne iſt entweder durch Etwas, oder durch Nichts vorhanden. Das Letztere iſt ungereimt. Dasjenige Etwas aber, wodurch alles vorhanden iſt, iſt entweder Eines, oder Mehrere. Beſteht es in Mehrern, ſo beziehen ſich dieſe wiederum ent-

entweder auf Eines, oder ſie ſind jedes durch ſich ſelbſt, oder ſie ſind durch einander. Beziehen ſie ſich auf Eines, ſo ſind ſie durch dies Eine vorhanden, worauf ſie ſich beziehen. Iſt jedes durch ſich ſelbſt, ſo muß Eine Exiſtenz, Eine Kraft, vorhanden ſeyn, vermöge deren ein jedes durch ſich ſelbſt ſeyn kann, und dann iſt alles durch dieſe Kraft vorhanden. Daß die vorhandenen Dinge durch einander ſind, widerſpricht ſich ſelbſt; es kann nichts durch das ſeyn, welchem es das Seyn giebt, und hier würde es einem andern das Seyn geben, und wieder von ihm das Seyn empfangen. Folglich iſt das Eine durch ſich ſelbſt; alles Andre iſt durch dieſes Eine vorhanden; und es ſelbſt iſt das Höchſte und Beſte. Zweytens: Der Grad der Vollkommenheit der Dinge iſt ſehr verſchieden. Eine lebloſe Subſtanz iſt ſchlechter als ein Thier, und das Thier iſt ſchlechter als der Menſch. Es muß demnach eine Subſtanz geben, welche die abſolute Vollkommenheit ausdrückt; denn ſonſt würden die Grade der Vollkommenheit in's Unendliche fortſchreiten; es müßte alſo auch eine unendliche Zahl von Subſtanzen geben; was ungereimt iſt. Jene höchſt vollkommene Subſtanz iſt entweder Eins oder Mehrere, die an Vollkommenheit aber einander gleich ſeyn müſſen. Nimt man mehrere abſolut vollkomne Subſtanzen an, ſo ſind ſie einan-

einander gleich durch Eins und daſſelbe (die abſolute Vollkommenheit). Dies iſt entweder ſie ſelbſt, oder es iſt etwas von ihnen Verſchiedenes. Im erſtern Falle iſt es Eins; denn es iſt eben dasjenige (Eins), wodurch die abſolut vollkomnen Subſtanzen einander gleich ſind. Im andern Falle ſind ſie geringer, als dasjenige Weſen, wodurch ſie gleich ſind; alſo iſt doch nur Eines das höchſte. Es exiſtirt demnach ein abſolut vollkomnes Weſen, von welchem das Daſeyn aller übrigen herrührt. **Drittens**: Es läßt ſich ein **allervollkommenſtes Weſen denken**, das alle mögliche Vollkommenheiten in ſich vereinigt, und über welches nichts Vollkomneres gedacht werden kann. Einen ſolchen Begriff hat jeder Menſch, und auch derjenige, der das Daſeyn Gottes in der Wirklichkeit leugnet, kann doch nicht leugnen, daß er einen ſolchen Begriff von Gott in ſeinem Verſtande habe. Ein ſolches Weſen kann aber nicht bloß im **Verſtande**, ſondern es muß auch in der **Wirklichkeit** exiſtiren. Wollte man annehmen, daß es ſich zwar denken ließe, aber nicht in der Wirklichkeit exiſtirte, ſo würde man damit behaupten, daß unter den wirklich exiſtirenden Dingen eines vorhanden wäre, welches noch vollkomner wäre, als das denkbar vollkommenſte Weſen; daß folglich das denkbar vollkommenſte Weſen nicht

das

das vollkommenſte ſey, welches ſich ſchlechthin widerſpricht. Es läßt ſich demnach nicht nur ein allervollkommenſtes Weſen denken, ſondern es iſt ein ſolches auch wirklich vorhanden. Der letzte Beweis des Anſelm iſt alſo kurz gefaßt dieſer: Es muß ein allervollkommenſtes Weſen exiſtiren, weil es nicht das allervollkommenſte iſt, ſobald es nicht exiſtirt. Nun läßt ſich aber ein allervollkommenſtes Weſen denken; alſo exiſtirt es auch.

Die Argumentationen des Anſelmus für das Daſeyn Gottes ſind auch in der neuern Vernunfttheologie häufig benutzt worden. Die letzte insbeſondre liegt bey dem ſogenannten ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes zum Grunde. Es iſt aber einleuchtend, daß ſie nicht für trifftige Beweiſe gelten können. Die erſte beruht ganz auf der Platoniſchen Ideenlehre, und ſteht und fällt mit dieſer. Die zweyte ſtützt ſich auf die Idee der Vernunft vom Unbedingten, wo aber die Vernunft eine dieſer Idee entſprechende Realität nie einzuſehn vermag. Auch liegt in einer unendlichen Gradation der Vollkommenheit der Subſtanzen kein Widerſpruch, ob ſie gleich nie erklärt, was die Vernunft erklärt verlangt. Bey der letzten Argumentation wird aus der idealen Wirklichkeit auf die reale geſchloſſen, und überdem iſt ſie in einem Cirkel abgefaßt. Es wird ein vollkommenſtes Weſen vorausgeſetzt, um die Exiſtenz deſſelben aus der Vorausſetzung zu folgern.

§. 652.

§. 652.

Sehr achtungswerth iſt der Scharfſinn, mit welchem Anſelmus aus ſeinem Begriffe der Gottheit die Eigenſchaften derſelben hergeleitet, und ſie gegen dialektiſche Vernunftzweifel, die ſich in Anſehung ihrer unvermeidlich erheben, zu verwahren ſucht. Gott iſt das vollkommenſte Weſen, und als ſolches der Inbegriff alles Guten. Er iſt allein aus ſich, durch ſich ſelbſt; was nicht Gott iſt, iſt nicht ſelbſtſtändig. Dieſer Begriff Gottes führte den Anſelmus auf eine Erklärung der Schöpfung. Das Element der Körperwelt iſt die Materie. Dieſe kann nicht aus ſich ſelbſt ſeyn, theils, weil das, was als Materie aus ſich iſt, ſpäter als dieſe Materie, nichts aber ſpäter iſt, als es iſt; theils weil nichts aus ſich iſt auſſer Gott. Die Materie kann aber auch nicht aus Gott ſeyn, weil ſonſt das höchſte Weſen verringert und verderbt werden könte. Demnach muß Gott die Materie aus Nichts hervorgebracht haben. Hiergegen erhoben ſich nun mehrere Schwierigkeiten. Dasjenige, woraus etwas wird, iſt Urſach desjenigen, was aus ihm wird; wenn alſo aus Nichts Etwas geworden iſt, ſo iſt das Nichts die Urſache deſſelben. Nun aber kann dasjenige, was nicht iſt, auch nicht die Urſache von Etwas ſeyn. Aus Nichts alſo

kann auch nichts hervorgebracht werden. Anſelm ſucht dieſe Schwierigkeit zu löſen, indem er genauer den Sinn des Satzes erklärte: **Etwas wird aus Nichts hervorgebracht.** Wenn man ſagt: Etwas iſt aus Nichts geworden, ſo kann man darunter verſtehn: a) es ſey gar nicht geworden. Jemand, der ſchweigt, redet von nichts; das heißt; er redet gar nicht; b) das **Nichts** ſey **Etwas** geworden; dies iſt mit ſich ſelbſt geradezu im Widerſtreite, und alſo ungereimt; c) es ſey zwar hervorgebracht; aber es ſey nichts, woraus es hervorgebracht wäre. Jemand iſt traurig ohne Urſache; dann iſt er über nichts traurig. In eben dieſem Sinne ſoll auch nach dem Anſelmus der Satz verſtanden werden: Gott habe Etwas aus Nichts hervorgebracht. Das, was vorher nicht war, iſt Etwas geworden. Da Anſelmus ſelbſt das Unbefriedigende dieſer Argumentation fühlte, ſo ſuchte er ſie noch weiter zu erläutern und zu beſtärken. Das Geſchaffene war nach ihm vor der Schöpfung nicht ſchlechthin Nichts; es war nur nicht, was es durch die Schöpfung wurde. Die Vernunft kann nichts als Urſache hervorbringen, wenn ſie nicht vorher einen Begriff von dem Hervorzubringenden hat. Alſo war das Geſchaffene vor der Schöpfung doch als Begriff im göttlichen Verſtande enthalten, und inſofern Etwas; es exiſtirte

ſtirte aber nicht auſſer Gott, und war inſofern Nichts. Man ſieht leicht, daß Anſelmus neue Schwierigkeiten herbeyführt, indem er die vorherigen wegräumen wollte. Es iſt nicht einzuſehn, wie die bloße Verſtandesidee von einem Objecte dieſes ſelbſt ſo werden könne, daß es ſich empfinden und anſchauen läßt, oder wie das ideale Object ein materiales werden möge. Es findet hier doch immer eine Veränderung ſtatt, die ein Hervorgehn aus Nichts vorausſetzt.

Anſelmi Cantuar. Monolog. cap. 5 ſq.

§. 653.

Sonderbar genug bemühte ſich nun Anſelmus, ſeine Lehre von Gott mit dem dogmatiſchen Religionsbegriffe von der göttlichen Dreyeinigkeit zu verbinden, und auch dieſe aus Vernunftgründen herzuleiten. Er folgte hierbey größtentheils der ältern Alexandriniſchen Vorſtellungsart. Gott enthält die Ideen oder Formen aller erſchaffnen Weſen, und dieſe ſind urſprünglich vor der Schöpfung in ihm vorhanden. Dieſe Ideen der Dinge im göttlichen Verſtande ſind gleichſam das innere Wort, die innere Rede Gottes. Als göttliche Ideen drücken ſie die wirkliche Realität aus, und bedürfen nichts weiter, um Wirk-

lichkeit zu bekommen, wodurch ſie ſich von den menſchlichen Ideen unterſcheiden, die nicht durch ſich ſelbſt wirklich ſind und werden können, ſondern dazu Materie und Werkzeuge erfodern. Der göttliche Verſtand exiſtirt aber durch die Gottheit ſelbſt, und iſt, obgleich als Verſtand von der Gottheit verſchieden, doch mit ihr zugleich vorhanden und identiſch. Die Schöpfung, ſo wie ſie nur durch das göttliche Wort iſt, ſo kann ſie auch nur durch daſſelbe in ihrer Exiſtenz fortdauern und erhalten werden. So machen die Gottheit, der göttliche Verſtand, durch welchen die erſchaffene Welt exiſtirt, und eben derſelbe, ſofern die Schöpfung durch ihn erhalten wird, drey verſchiedene Principe in der Gottheit aus, die aber im weſentlichen nur Eine und dieſelbe Gottheit ſind; da nichts auſſer Gott ſeyn kann, ſondern alles, was iſt, in Ihm, durch Ihn, und aus Ihm iſt.

Anſelmi Monolog. cap. 10 ſq.

§. 654.

Der Begriff, daß alles Vorhandne in Gott und aus Gott ſey, wenn er auf die endlichen Dinge, und ihr Verhältniß zur vollkommenſten Gottheit, bezogen wurde, erzeugte abermals dialektiſche Verwickelungen, aus denen

nen ſich die Vernunft des Anſelmus, wiewohl vergeblich, herauszuwinden trachtete. Es kam hier zuvörderſt die Frage in Betrachtung: Inwiefern Gott in Raum und Zeit exiſtirend gedacht werden könne? Gott iſt entweder überall und zu aller Zeit; oder er iſt irgendwo und zu einer gewißen Zeit; oder er iſt nirgends und niemals. Daß Gott nirgends und niemals ſey, läßt ſich nicht annehmen, weil man damit das Daſeyn Gottes überhaupt aufheben würde. Nimt man aber an, daß Gott irgendwo und zu irgend einer Zelt wäre, ſo würde daraus folgen, daß ein Ort und eine Zeit wären, wo nichts iſt, da ohne Gott nichts ſeyn kann. Ort und Zeit ſelbſt aber ſind immer Etwas, und ihre Exiſtenz widerſtreitet alſo dieſer Folgerung geradezu. Demnach muß Gott überall und zu allen Zeiten ſeyn. Iſt Gott aber überall und zu allen Zeiten, ſo iſt er entweder in allen Orten und Zeiten ganz; oder jeder Theil Gottes iſt in einem beſondern Orte und einer beſondern Zeit. Wird das letzte angenommen, ſo wird zugleich die Theilbarkeit Gottes angenommen, und ſeine Einfachheit aufgehoben. Wird das erſtere angenommen, ſo iſt Gott a) ganz in allen Orten und Zeiten; und b) ganz in jedem einzelnen Theile von Raum und Zeit, woraus denn wieder fließt, daß es ſoviel Göttliche Ganze giebt, als Theile von Raum und Zeit ſind.

Anſelm räumt dieſe Schwierigkeit auf folgende Weiſe aus dem Wege. Der Satz: Was in allen Orten und Zeiten ganz iſt, muß auch in jedem Theile von Ort und Zeit ganz ſeyn, was ſich gleichwohl widerſpricht, gilt nur von ſolchen Dingen, die nicht über die Ausdehnung eines Orts und die Länge einer Zeit hinausgehn können; denn dieſe können nicht zugleich ganz in verſchiedenen Orten und Zeiten ſeyn. Er gilt aber nicht von Dingen, auf welche dieſe Bedingung nicht zutrifft. Nur ein ſolches Ding iſt an einem gewißen Orte, deßen Ausdehnung der Ort umfaßt, und nur ein ſolches Ding iſt in einer gewißen Zeit, deßen Daſeyn von der Zeit begrenzt wird. Was aber von keinem Orte und keiner Zeit begrenzt wird, das iſt auch in keinem beſtimten Orte und keiner beſtimten Zeit. Man kann keinen Ort für ſeinen Ort, und keine Zeit für ſeine Zeit nehmen. Die Gottheit aber iſt den Bedingungen von Raum und Zeit nicht unterworfen, da Raum und Zeit ſelbſt erſt durch ſie hervorgebracht ſind. Ferner: Nur das hat Theile, was durch Ort und Zeit beſtimt wird; dies iſt aber nicht bey der Gottheit der Fall; Gott iſt überall und ſtets, ohne darum Theile zu haben; er iſt in keinem Orte und keiner Zeit, weil kein Ort und keine Zeit ihn begrenzen; er iſt in allen Orten und Zeiten, weil ohne Ihn nichts ſeyn kann, und alles

Vor-

Vorhandne in ſein Nichts zurückfallen würde, falls Er ihm nicht gegenwärtig wäre; Er ſelbſt aber kann keine Verſchiedenheit des Orts und der Zeit enthalten.

Anſelm. Monolog. cap. 20 ſq. — Die Schwierigkeiten gegen die Art der Exiſtenz Gottes, ſofern Gott allgegenwärtig gedacht wird, können nur dadurch gehoben werden, daß man auf eine theoretiſche Erkentniß der Möglichkeit der göttlichen Allgegenwart ſchlechthin Verzicht thut. Anſelm hob die Schwierigkeiten bloß durch Machtſprüche; aber er löſte ſie nicht. Da er den Raum und die Zeit als objective den Dingen anhaftende Eigenſchaften annahm, ſo konte er nicht umhin, auch die Gottheit in Raum und Zeit zu verſetzen. Nun bemerkte er aber ſehr bald, daß er dadurch auch die Gottheit den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterwerfe. Er erklärte dieſe alſo für ein überſinnliches Weſen, das allgegenwärtig, und doch nicht in Raum und Zeit ſey. Ungeachtet dieſer Erklärung blieb aber die Allgegenwart Gottes bey vorausgeſetzter Objectivität des Raumes und der Zeit immer mit dieſer im Widerſtreit, und die Erklärung ſelbſt erſchien genauer beleuchtet als ein Machtſpruch. Die Exiſtenz Gottes vor der Schöpfung des Raumes und der Zeit, ſo wie die Allgegenwart unabhängig von Raum und Zeit, blieb ganz unvorſtellbar, und, ſo lange Raum und Zeit objectiv geſetzt wurden, auch ganz undenkbar.

§. 655.

Wenn Gott in allen Zeiten ganz iſt, ſo giebt es für Ihn keine Vergangenheit, keine Zukunft, und überhaupt keine Succeſſion. Gott iſt ewig ſchlechthin. Sein Weſen iſt eben daher unveränderlich. Dieſes ſein ewiges unveränderliches Weſen iſt ein lebendiges Daſeyn, das aber an keinen Zeitmoment gebunden iſt, ſondern ſchlechthin lebendiges Daſeyn überhaupt ausdrückt. Den Namen Subſtanz will Anſelmus der Gottheit nicht beylegen; denn die Subſtanz hat Accidenzen, welche an ihr wechſeln; der Gottheit aber kommen keine Accidenzen zu, die veränderlich wären. Es läßt ſich daher auch kein Namen denken, der das Weſen der Gottheit angemeſſen bezeichnete, weil ſie über jede Art endlicher Dinge erhaben iſt. Die Gottheit iſt ferner geiſtiger Natur; denn der Geiſt iſt edler, als der Körper. Sie unterſcheidet ſich dadurch von allen übrigen Geiſtern, daß ihr Daſeyn allein ein wahrhaftiges, reines und abſolutes Daſeyn, ohne alle Einſchränkung iſt; die übrigen Geiſter mit allen endlichen Subſtanzen haben nur ein bedingtes Daſeyn durch die Gottheit, kein reines abſolutes. Gott iſt allwiſſend, hat die Welt von Ewigkeit her angeordnet, und erhält ſie durch ſeine Vorſehung. Die zufällige Freyheit menſchlicher Handlungen wird nach dem Anſelmus durch Gottes Allwiſſenheit

und

und Vorausbeſtimmung der Dinge nicht aufgehoben. Das Künftige iſt nothwendig künftig, und das Vergangene nothwendig vergangen. Aber dadurch, daß Gott das Künftige als nothwendig künftig erkennt, bleibt es nicht minder zufällig. Dieſer Ausflucht haben ſich auch die neuern Indeterminiſten bedient, ohne dadurch wirklich dem Argumente gegen die Freyheit zu entfliehen, das ſich von dem Verhältniße der Allwiſſenheit und Vorausbeſtimmung Gottes zur Freyheit hernehmen läßt. Aus der Beziehung, in welcher die Vernunft zu der Gottheit ſteht, folgerte Anſelmus auch einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung für den Menſchen nach dem Tode. Die Vernunft unterſcheidet das Gute und das Böſe; ſie liebt jenes, und haßt dieſes; Gott aber iſt das höchſte Gut; alſo liegt die Beſtimmung der Vernunft und folglich des Menſchen überhaupt eben darin, Gott zu lieben. Es würde aber der Weißheit Gottes nicht gemäß ſeyn, daß ſie vernünftige Geſchöpfe hervorgebracht hätte, welche die Liebe Gottes, das höchſte für ſie mögliche Gut, freywillig oder gewaltſam verlieren könten. Demnach müſſen die vernünftigen Geſchöpfe ſtets zur Liebe Gottes beſtimt, und ihrer Natur nach unſterblich ſeyn. Die Tugendhaften ſind alſo ewig glücklich, weil ſie Gott lieben; die Böſen ſind ewig unglücklich, weil ſie Gott haſ-

ſen. Der bloße Verluſt des Daſeyns wäre für die letztern nicht Strafe genug.

Anſelmi Monolog. c. 25. ſq. c. 66. — Ejusd. de concordia praeſcientiae et praedeſtinationis.

§. 656.

Da ſich alle Philoſophie damals auf das angenommene dogmatiſche Religionsſyſtem bezog, ſo iſt hieraus zu erklären, warum die Speculation derer, die ſich noch mit jener beſchäfftigten, ſich vorzüglich um die Lehre von Gott herumdrehte. Die Dogmatik der Kirche galt einmal für unabänderlich; man ſchränkte ſich nur darauf ein, die dialektiſchen Zweifel zu löſen, die gegen dieſelbe ſich erheben lieſſen; wobey es alſo natürlich war, daß dieſe Zweifel vorzüglich die theoretiſchen Begriffe von Gott und ſeinen Eigenſchaften betrafen, und man über dieſe am meiſten diſputirte. Vermuthlich würde ſich uns der Scharfſinn der Denker jener Periode in viel zahlreichern und mannichfaltigern Subtilitäten zeigen, wenn ſich mehrere Schriften aus derſelben bis auf unſre Zeit erhalten hätten; allein die meiſten ſind in die Vergeſſenheit übergegangen, und die bloße Entdeckung unnützer Subtilitäten würde auch ein

ein mühſames Studium derſelben, falls ſie ja vorhanden wären, nur ſchlecht belohnen. Weil Theologie und Philoſophie auf eine ſolche Art verbunden wurden, daß dieſe nur als Waffe zur Vertheidigung jener, und als Uebungsmittel des theologiſchen Scharfſinnes diente; ſo verfiel man bald auf die Idee eines Syſtems einer dialektiſchen Theologie, wo die Glaubenslehren ſo aufgeſtellt wurden, daß man zugleich ihre Gegengründe und die Beantwortung derſelben vortrug. Der erſte Urheber eines ſolchen dialektiſchen Syſtems der Theologie war Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lavardino). Er war gebohren 1057, ſtudirte die Theologie in dem damals ſehr berühmten Kloſter zu Clugny, ward nachher Lehrer an der Stiftsſchule zu Mans und Archidiaconus daſelbſt (1092), dann Biſchoff, und endlich Erzbiſchoff von Tours. Er ſtarb 1134. Sein theologiſches Syſtem war dem folgenden Jahrhunderte ein Muſter; auch Petrus Lombardus behielt dieſelbe Methode bey, und entlehnte ſelbſt Vieles aus Hildeberts Werken. Eine Probe ſeines philoſophiſchen Raiſonnements kann ſeine Vertheidigung gegen Einwürfe abgeben, welche gegen die Allwiſſenheit Gottes, ſo wie ſie in der Dogmatik beſtimt wurde, vorgebracht waren. Man behauptete: Gott wiſſe Alles, und ſeine Wiſſenſchaft ſey ſchlechthin unveränderlich, ſo daß er nie mehr und nie weni-

ger wiſſen könne, als er weiß. Aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wiſſens ward die Untrüglichkeit deſſelben gefolgert, und für ſchlechthin unmöglich erklärt, daß man auf eine andere Art wiſſen könne, als wie Gott wiſſe. Gegen dieſe Behauptungen wurden nun folgende Einwürfe vorgebracht: Angenommen, daß Jemand, der leſen konte, nie leſen werde, weiß Gott, daß dieſer leſen werde, oder weiß er es nicht? Sagt man, Gott weiß, daß er leſen wird, ſo iſt dieſes unwahr; denn nach der Vorausſetzung wird er nie leſen. Sagt man, Gott weiß, daß er nie leſen wird, ſo folgt eine Ungereimtheit; denn es iſt doch möglich, daß er leſe, alſo auch möglich, daß Gott dies wiſſe, alſo möglich, daß Gott mehr wiſſe, als er weiß, was ſich widerſpricht. Gott weiß demnach nicht Alles. Es erhellt, daß dieſes Sophisma auf dem Misverſtande der wahren Bedeutung und Gültigkeit der Begriffe des Möglichen und Wirklichen, und dem dadurch wieder bewirkten Misbrauche derſelben beruhe. Es wurde dieſen Begriffen eine objective Gültigkeit beygelegt, die ihnen nicht zukomt, und dadurch verwickelte man ſich unvermeidlich in dergleichen dialektiſche Schwierigkeiten. Hildebert, der jenes Misverſtändniß in Anſehung der Begriffe des Möglichen und Wirklichen nicht entdeckte, wußte die Schwierigkeit nicht wegzuräumen; er meynte, man könne keinen Satz des

obi-

obigen Dilemma zugeben, und entſchied gar nicht. Der Untrüglichkeit des göttlichen Wiſſens ſetzte man folgenden Einwurf entgegen: Gott wußte vorher, daß Jemand leſen werde; es iſt aber doch möglich, daß er nicht leſe; alſo iſt das Vorherwiſſen Gottes nicht untrüglich. Der Einwurf iſt derſelbe mit dem obigen, und hat daſſelbe Misverſtändniß zum Grunde. Hildebert erwiederte darauf, daß eine Sache, die wirklich künftig ſey, erfolgen müſſe, weil ſie ſonſt nicht eine künftige Sache ſeyn könte.

Hildeberti de Lavardino Opera (Pariſ. 1708) p. 1006 ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 270 ff.

§. 657.

Auf eine ähnliche Art, wie Hildebert, bearbeiteten philoſophiſch die dogmatiſche Theologie Petrus Alphonſus und Adelgerus. Der erſte wurde gebohren in Spanien 1062 von jüdiſchen Eltern, gieng aber zur chriſtlichen Religion über, und erhielt ſeinen Namen von ſeinen Taufzeugen, dem Könige Alphonſus IV, und Petrus, deßen Leibarzte. Er vertheidigte in einem beſondern Werke die Wahrheit der chriſtlichen Religion gegen die Juden, die ihm über ſeine Bekehrung Vorwürfe machten, und gegen

gen die Aufrichtigkeit derſelben Verdacht erweckten. Er hatte ſich von den Arabern Kentniß der Philoſophie erworben, und benutzte dieſe in ſeinem Buche, wodurch er insbeſondre beytrug, die arabiſche Philoſophie bey den Chriſten bekanter zu machen. Er ſtarb um das Jahr 1106. Adelger, oder auch Algerus, Adelherus, genannt, war Canonicus und Scholaſticus zu Lüttich, nachher Mönch zu Clugny, ſchrieb auch mehrere Schriften in Beziehung auf die Lehre von Gott und von der Freyheit, welche leztre Lehre damals hauptſächlich in ihrer Verbindung mit der rationalen Theologie unterſucht wurde. Das Vorherwiſſen Gottes ſuchte er auf eine eigene Art zu erklären. Für die Gottheit iſt nichts vergangen oder künftig, ſondern nur für die Menſchen; was dieſe vergangen oder künftig nennen, iſt für jene ſtets gegenwärtig. Wie die Gottheit das Vergangene und Künftige als gegenwärtig erkennen möge, erläuterte Adelger durch eine Vergleichung. Das Auge überſieht einen Kreis mit einem Blicke, den das Gefühl nur theilweiſe und ſucceſſiv wahrnehmen kann. So beruht die Erkentniß aller Zeiten für die Gottheit auf einer augenbliklichen Anſchauung. Adelger begieng hier, ohne es zu bemerken, einen Erſchleichungsfehler. Das Auge kann nur alsdenn einen Kreis auf einmal überſehen, wenn alle Theile deſſelben zugleich vorhanden

ſind;

ſind; allein es kann nicht auf einmal überſehen, was erſt ſucceſiv erfolgt. Das Vergangene aber iſt nicht mehr vorhanden, und das Künftige iſt noch nicht da; die Erkentniß alſo vom Vergangenen und Zukünftigen, als ob es gegenwärtig wäre, wird im geringſten nicht begreiflich durch das Gleichniß. Die Verträglichkeit der Freyheit mit dem Vorherwiſſen Gottes wollte Adelger ebenfalls durch ein Gleichniß verſtändlich machen. Wenn Jemand einen Andern liegen ſieht, ſo hat dieſes Sehen auf das Liegen des Andern gar keinen Einfluß. Gerade ſo iſt es mit dem Vorherſehen Gottes in Beziehung auf die menſchlichen Handlungen. Gott ſieht dieſe vorher, ohne ſie dadurch im geringſten zu beſtimmen.

Petri Alphonſi Dialogi in Bibl. Max. Patr. T. XXI. p. 194. — *Algerus* ſive *Adelgerus* de lib. arbitr. ap. Pez. in Theſ. Anecdot. noviſſ. T. IV. p. 2. col. 115.

Zweyte

Geſchichte
der
Philoſophie im Mittelalter.

Zweyte Epoche

der ſcholaſtiſchen Philoſophie von Rouſſelin bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Petri Abaelardi*, philoſophi et theologi, abbatis Ruyenſis, et *Heloiſae*, conjugis ejus, primæ Paracletenſis abbatiſſæ, opera nunc primum edita ex mſſ. codd. *Franciſci Amboeſii.* Cum *ejusdem* præfatione apologetica et cenſura Doctorum Pariſienſium. Pariſ. Sumt. Nic. Buon, 1616. 4. Der Herausgeber war höchſt wahrſcheinlich du Chesne (Andreas Quercetanus), der auch wirklich in einigen Exemplaren auf dem Titel als Herausgeber genannt wird. S. Hamberger's zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtel-

ſtellern B. IV S. 168. Von den Werken des Abälard gehören hierher vorzüglich: 1) Epiſtolae XII, und unter dieſen hauptſächlich Ep. I quae eſt hiſtoria ſuarum calamitatum; 2) Introductio ad Theologiam lib. III ſ. de fide ſ. Trinitatis; 3) Libri V theologiae chriſtianae. Dieſes Werk ſtimt mit dem vorhergehenden im Weſentlichen überein; 4) Theologia morum, ſ. ethica. ſcito te ipſum. Dieſe Moral des Abälard ſteht auch in *Pezii* theſ. anecdot. T. III. P. 2. p. 625. — *Hugonis de Sancto Victore* Opera omnia; Tomi III. Pariſ. 1506. 4. — *Hugonis Rhotomagenſis* Dialogi ſeu quaeſtiones theologicæ in *Martene* Theſ. nov. Anecdot. T. V. — *Gilberti Porretani* Commentarius in *Boethium* de Trinitate, in den Opp. *Boethii*; Baſil. 1570. *Ejusd.* de ſex principiis libellus, ſteht vor mehrern ältern lateiniſchen Ausgaben der Werke des Ariſtoteles aus dem Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts. — *Petri Lombardi* libri IV ſententiarum; Colon. Agripp. 1576. 8. — *Ioannis Sariſberienſis*, Angli, episcopi Carnot., *Policraticus*, ſive de nugis curialium et veſtigiis philoſophorum libri octo. — Accedit *ejusdem Metalogicus*, in quo quædam ad artem grammaticam, omnia fere, quæ ad Logicam ſpectant, fuſe atque erudite pertractantur; Amſtelæd. 1664. — *Ejusd. Epiſtolae* CCCII, ſtudio Papirii Maſſoni in lucem editae, in Bibl. max. PP. Lugd. T. XXIII. p. 244. — *Honorii Auguſtodunenſis* ſcala coeli, in *Pezii*

Theſ. Anecd. noviſſ. T. II. — *Richardi S. Victoris* Opera; Rhotomagi, 1650. T. II fol. — *Alanus ab Inſulis* de arte, ſeu articuli cathol. fidei, in *Pezii* Theſ. noviſſ. anecdot. T. I. P. 2. — *Alexandri de Hales* ſumma theologiae; Norimb. 1482. — *Guilielmi Pariſienſis* Opera omnia; Tomi II; Aurel. et Pariſ. 1674. fol. — *Vincentii Bellovacenſis* ſpeculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, hiſtoriale, in quo totius naturae hiſtoria, omnium ſcientiarum encyclopaedia, moralis philoſophiae theſaurus, temporum et actionum humanarum theatrum ampliſſimum exhibetur. T. I—IV Duaci, 1624. fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Theod. Kuenneth* Diſſertatio de vita et hæreſi *Roscelini*; Erlangæ 1756. 4. — The hiſtory of the Lives of *Abeillard* and *Heloiſe*, compriſing a period of eighty years from 1073 to 1163. With their genuine lettres from the collection of Amboiſe. By the Rev. *Joſeph Berington.* Birmingham and London. 1787. 4. Deutſch: Geſchichte Abälards und der Heloiſe, nebſt beyder ächte Briefe nach des de Amboiſe Ausgabe; aus dem Engliſchen überſetzt von Dr. Samuel Hahnemann. Leipzig 1789. 8. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Foulques. Abeillard.* Von den ältern Biographien Abälards verdienen bemerkt zu werden: *Iac. Thomaſii* Vita *Abelardi* in *Chr. Thomaſii* hiſt. ſapientiae et ſtultitiae T. I. p. 75. — La vie de *Pierre Abeil-*

Abeillard (par l'Abbé *Gervaiſe*); Tomes II à Paris 1728. 8. — *Chriſt. Gottfr. Derling* Diſſ. de *Hugone a Sto Victore*; Helmſtad. 1745. — *Meiners* de Nominalium et Realium initiis atque progreſſu, in den Comm. Soc. Sc Gotting. Vol. XII. — Die oben S. 103 angeführten neuern Werke gehören hieher ebenfalls.

§. 658.

Von der Art, wie man ſeit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philoſophie mit der dogmatiſchen Theologie verbunden hatte, ſo daß jene eine bloß dialektiſche Beſchäfftigung wurde, Einwürfe gegen dieſe aufzufinden und zu widerlegen, ſpitzfindige Probleme aufzuwerfen, und ſie noch ſpitzfindiger zu löſen, überhaupt nur den logiſchen Scharfſinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet geweſen wären, war der Hang zum dialektiſchen Diſputiren überhaupt, durch welchen ſich die Philoſophen des Mittelalters auszeichneten, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgeſtellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorſtellungsarten übrig, als der öffentliche Diſpůt darüber; da die

Abfaſſung ſchriftlicher Werke, und noch mehr die Verbreitung derſelben, ſo lange die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, ſo große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorſchriften zur Methode der Unterſuchung, die man in der vom Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Diſpût berechnet; man wurde alſo ſchon dadurch verleitet, dieſen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmſte formelle Mittel der Prüfung anzuſehn. Da die Diſpûte auch öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyſeyn einer großen Zahl von Zuhörern, und ſie unſere heutigen öffentlichen literariſchen Fehden erſetzten; ſo hatten ſie auch ein pſychologiſches Intereſſe. Je rüſtiger und gewandter Jemand in den dialektiſchen Kämpfen war, deſto mehr wurde er von der Menge bewundert und angeſtaunt; dieſes mußte nicht nur ſeine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; ſondern ſie auch in andern erwecken, es ihm gleich und zuvor zu thun, und dadurch die Diſputirkunſt zum Gegenſtande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je ſorgfältiger aber die Diſputirkunſt getrieben wurde, deſto verwickelter wurde ſie an ſich ſelbſt; die Form des Diſputs wurde immer gekünſtelter und zuſammengeſetzter, bis man es endlich ſo weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dia-

dialektiſcher Kunſt — über Nichts diſputirte, und eine große Verſammlung um ſo mehr erbaute, je weniger ſie aus dem Diſpute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Diſputs zugleich die Methodenlehre für alle wiſſenſchaftliche, namentlich philoſophiſche Unterſuchung waren, läßt ſich auch erklären, warum ſo viele Schriften des Mittelalters, beſonders aus der Periode, von welcher hier die Rede iſt, in dialogiſcher, oder vielmehr in der Form des Diſputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wiſſenſchaften in Quaeſtiones, Problemata, Reſponſiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leſer in den Stand zu ſetzen, daß ſie von der Abhandlung erfoderlichen Falls ſogleich für einen Diſput Gebrauch machen konten.

§. 659.

Da einmal das Diſputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, ſo mußten die Diſputationen in den Städten am häufigſten und am feyerlichſten ſeyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wiſſenſchaftliche Studien herſchte. Daher wurden die berühmteſten Diſputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbegierige Jugend aus den cultivirten Völkern Europa's zuſammenfloß, und die Diſpute der dor-

tigen Gelehrten das größte Publicum in ſeiner Art und die lebhafteſte Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Diſputirgeiſt zuerſt von Paris ausgegangen ſey; er hatte vielmehr ſeinen Grund in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie ſelbſt, und es wurde auch auſſerhalb Paris, und den Univerſitäten und berühmtern Lehrinſtituten überhaupt, diſputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herſchte, und ſich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenſtände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Diſpüte, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich zogen, und alle Köpfe, die ſich zur literariſchen Claſſe im Volke zählten, beſchäfftigten, iſt nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und des Realismus würde ſchwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philoſophen ſo lange in entgegengeſetzte Parteyen geſchieden haben, wenn ſie nicht in Paris durch die größten Diſputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Diſpüte immer ſelbſt wieder erneuert wäre. Unter den Gegenſtänden der philoſophiſchen Diſpüte des Mittelalters iſt es daher dieſe Fehde vorzüglich, die den Geſchichtſchreiber beſchäfftigen muß, da ſie freylich denen, welche ſich für ſie intereſſirten, auch zu manchen anderweitigen Unterſuchungen die Veranlaſſung dar-

darbot. Die erſte Spur derſelben entdeckt man in der Geſchichte des **Rouſſelin** (Roscelinus), der in der letzteh Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch ſein Talent im Diſputiren allgemeines Aufſehn erregte. Was für philoſophiſche Lehren er angriff oder vertheidigte, und mit was für Gründen, iſt nicht bekannt; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den **Nominalismus** behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über **Nominalismus** und **Realismus** geworden ſey. **Roscelin** führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinſchaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsname aber nichts weiter als ein **Namen**, ein Wort ſey, dem kein wirklicher Begriff im Verſtande, und noch weniger eine objective Realität entſpreche. Er erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher ſeine Behauptung **Nominalismus** genannt wurde. **Rouſſelin** war nicht der erſte, der dieſe Behauptung aufſtellte; ſie war ſchon im Alterthume, insbeſondre vom Stilpo, dem Megariker vertheidigt worden. Aber wahrſcheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte ſie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und daher Veranlaſſung zum Streite gab. Darüber können wir

itzt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freiſingen von ihm melden, fand Roscelin mehr in den Worten, als darin zu ſuchen iſt, und machte von der Sprache einen dialektiſchen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophiſtereyen nach ſich zog, dergleichen ſich denn auch ſeine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er ſelbſt, zu ſchulden kommen ließen. Unter andern Beſchwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, ſondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgert Abälard, daß nach dem Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fiſch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft ſey. Roscelin wurde auch in der Lehre von der Dreyeinigkeit Kätzer; mußte aber auf der Synode zu Soiſſons 1092 öffentlich widerrufen.

Von dem ungenannten Verfaſſer einer Geſchichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I wird ein gewißer Johannes als erſter Verfechter des Nominalismus genannt, und Roscelin, Robert aus Paris, Arnulph, waren nach jenem Schriftſteller

Schü-

Schüler des Johannes, die dem Nominalis-mus Celebrität gaben. S. *Io. Salabert* Philoſ. Nominal. Vindicat. p. 15 (Pariſ. 1661. 8.) Zu entſcheiden, ob die Angabe richtig ſey, iſt hiſtoriſch unwichtig. Wenigſtens wird Roscelin von allen übrigen Schriftſtellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerſt durch Vertheidignng des Nominalismus bey ſeinen Zeitgenoſſen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io. Sariber.* Polycrat. VII, 12. p. 447. Metalog. II, 17. p. 814 ſq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

§. 660.

Ein Schüler des Roscelin war Wilhelm von Champeaux (Guilielmus a Campellis). Er war von niedriger Herkunft, ſtudirte die Theologie auf der damals berühmten Schule zu Laon, und ward Archidiakonus in Paris. Hier that er ſich auch durch ſeine Geſchiklichkeit im Diſputiren ſo hervor, daß ihm die Lehrſtelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften ſind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von ſeinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, auſſer dem Abälard, der einige Meynungen desſelben bey-

läufig erwähnt, aber auf eine ſo unbeſtimte Art, daß ſich ihr wahrer Sinn mehr errathen, als einſehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte ſich auf die Seite der Realiſten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Weſen der Dinge darſtellten, und daß dieſes Weſen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten ſey; ſo daß ſich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, ſondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterſchieden. Es iſt nicht ganz klar, ob Wilhelm ſich hier eigentlich die Platoniſche Vorſtellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität, und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieſer gedacht habe; oder ob ſeine Meynung ſich mehr der Ariſtoteliſchen Lehre näherte, obgleich dieſe nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenoſſen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf ſubſtantielle Formen zurück, die den Dingen eingedrückt wären. Geſetzt aber auch, daß Wilhelm ſich zu dieſer letztern Meynung bekannte, ſo war ſie ihm doch wohl mehr ein bloß ſinnlicher Ausdruck jener erſtern, als daß ſie von dieſer in der That verſchieden geweſen wäre; denn Ariſtoteles nahm ſolche ſubſtantielle Formen nicht an, die nichts anders geweſen ſeyn würden, als die Platoniſchen Ide-

en,

en, gegen welche er doch ſo viel einzuwenden hatte. Nach dem Ariſtoteles exiſtirte nicht eine ſubſtantielle Formenwelt, gleich der Planiſchen Ideenwelt; ſondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbildeten. Daß Wilhelm ſich Eine reale Subſtanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, wie ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie vermuthet, iſt gar nicht wahrſcheinlich; denn von Einer Weltſubſtanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Univerſalien, oder generiſchen Formen, inwiefern dieſe ſuſtantiell ſeyen, und den individuellen Dingen Subſtantialität mittheilten, oder nicht. Abälard ſtritt eben ſo heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roscelin, und deſſen Anhang; jedoch war ſeine Meynung mit der des erſtern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm ſeine Theſis dahin einzuſchränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß ſich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darſtelle. Vielleicht näherte ſich Abälard hier mehr der echt Platoniſchen Lehre, nach welcher die individuellen Erſcheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß ſie an der Realität der Ideen

en (der Univerſalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten ſind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Diſputiren beſiegt war in Anſehung des erwähnten Punctes, verlor ſich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden ſich kaum noch Zuhörer ſeiner Dialektik, gleichſam als ob dieſe ganze Wiſſenſchaft, ſetzt Abälard, indem er dieſen Umſtand erzählet, ſelbſt hinzu, auf einer gewißern Theorie von den Univerſalien beruhte.

Abälardi hiſt. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. III. p. 730. ſq. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. IV. S. 276.

§. 661.

Die größte und für das philoſophiſche Intereſſe des Zeitalters entſcheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominaliſm und Realiſm durch den Abälard (Abeillard), welchen noch überdem ſeine perſönlichen Schikſale ſo merkwürdig machten. Abälard war unſtreitig ein vortrefflicher Kopf, in dem ſich eine feurige Phantaſie und ein tief eindringender Scharfſinn mit einem innigen Gefühle für

für das Wahre, Gute und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemeſſene Leidenſchaft, mit der er nach Ehre und Ruhm ſtrebte, die ſich bey ihm tadeln läßt, ſofern ſie die Urſache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen wurde, mit denen er auf ſeiner Laufbahn in Verhältniß gerieth. Man hat den Abälard für einen Schüler Roscelin's gehalten nach dem Zeugniße des Otto von Freyſingen; das war er aber nicht; er ſelbſt erwähnt in der Geſchichte ſeiner Schikſale davon nichts, und auch ſeine Zeitgenoſſen, namentlich Johann von Salisbury, nennen den Roscelin nicht als Abälards Lehrer. Unter dieſer Vorausſetzung iſt die an Erbitterung grenzende Heftigkeit eher zu entſchuldigen, mit welcher Abälard den Roscelin beſtritt, ſo wie die gehäſſige Schilderung, welche er von ihm in ſeinem Briefe an den Biſchof von Paris entwarf. Mit Wilhelm von Champeaux war er anfangs in freundſchaftlicher Verbindung, fieng aber auch bald an deßen Behauptungen anzugreifen. Auf die Widerlegung dieſer gründete er ſeinen eigenen dialektiſchen Ruhm. Man kennt übrigens die perſönlichen Schikſale des Abälard ſehr genau; von ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder

er

er ſelbſt, noch ſeine Zeitgenoſſen, uns beſtimt und deutlich genug unterrichtet; was um ſo unangenehmer iſt, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angeſacht wurde, und allgemeines Intereſſe bekam. Indeßen läßt ſich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury ſoviel annehmen: 1) daß Abälards Meynung der des Roscelin ſchlechthin entgegengeſezt war, und er alſo die Univerſalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er ſie aber auch nicht für Realitäten ſchlechthin (res) hielt, ſondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verſtande allein gebildet würden, und in dieſem ihren Urſprung und Weſen hätten. Er ſtellte den nachher ſo oft wiederholten Saß auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden (rem de re praedicari non poſſe); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man alſo die Meynung, die allgemeinen Begriffe ſeyn bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie ſie Roscelin behauptete, ſo war Abälard nicht Nominaliſt. Aber er war auch nicht Realiſt, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie ſie Wilhelm von Champeaux annahm, beſtritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war alſo Realiſt im Gegenſatze mit dem Roscelin; hingegen Nominaliſt im Gegenſatze mit Wilhelm

helm von Champeux; denn freylich mußte er auch die Entſtehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfniße der Sprache ſuchen; ob er gleich nicht ſo weit ging, wie Roscelin, zu behaupten, daß ſie Wörter ſeyen, denen gar keine Begriffe entſprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerſt ſeinen feſten Charakter im Gegenſatz mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism iſt: Nur in den individuellen Dingen auſſer uns iſt Realität. Die Univerſalien ſind bloße Verſtandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob ſie gleich ſelbſt weder eine Realität enthalten, noch einer Realität correſpondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile iſt: In den individuellen Dingen auſſer uns iſt keine Realität. Die Univerſalien ſind die wahre Realität, und die Individuen als ſolche unterſcheiden ſich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorſtellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern ſehr verſchieden modificirt, und mit ſehr verſchiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die ſeinige vertheidigte, wiſſen wir nicht. Erſt nachdem er in der Dialektik zu großem Rufe gelangt war, fieng er an Theologie zu ſtudiren, und zwar

zu

zu Laon unter der Anleitung des Anſelmus (nicht des von Canterbury). Er überſah aber dieſen ſeinen Lehrer bald, konte manches, was er theologiſches von ihm vernahm, mit ſeiner Philoſophie nicht reimen, äuſſerte ſein Urtheil über die Theologie des Anſelm zu vorlaut, fing ſogar ſelbſt Vorleſungen über den Propheten Ezechiel zu halten an, und empörte dadurch den Anſelm ſo ſehr, daß er aus Laon verwieſen wurde. Nunmehro begab er ſich nach Paris, und hielt hier theologiſche Vorleſungen mit außerordentlichem Beyfalle. Dies war die Epoche, wo er mit der Heloiſe bekant wurde, welche Bekantſchaft eine Reihe der härteſten Unfälle nach ſich zog. Er beſchäfftigte ſich ſein folgendes Leben hindurch faſt ausſchließend mit der Theologie. Seine Lehre von der Dreyeinigkeit ungeachtet ſie gegen die Irrlehren Rouſſelin's über dieſelbe gerichtet war, wurde auch von ſeinen Feinden als Mittel gebraucht, ihn zu verkätzern und zu verfolgen, und er ward gezwungen ſie zu wiederrufen, obgleich ſeine Vorſtellungsart von derſelben im Weſentlichen die Alexandriniſche war. Eine andere literariſche Urſache zur Verfolgung gab die Behauptung, daß der von der franzöſiſchen Geiſtlichkeit verehrte Dionyſius nicht der Areopagit ſey. Abälard ſtarb auf dem Wege nach Rom, wohin er ſich ſeiner Vertheidigung wegen be-

geben

geben wollte. Als Denker zeichnete er ſich überhaupt durch einen richtigern Vernunftgebrauch aus, der ſich nicht nur in ſeinen dialektiſchen Raiſonnements, ſoweit wir dieſe kennen, ſondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade ſo viel Feinde und Neider zuzog. Er war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, ſondern auch mit mehrern claſſiſchen Schriftſtellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, den Timäus des Plato, kannte er; die übrigen Werke des Plato und Ariſtoteles aber, ſo wie die Literatur der Araber, ſcheinen ihm ganz fremde geblieben zu ſeyn, wenigſtens findet ſich in ſeinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateiniſchen Profanſcribenten hat auf ſeine eigene Latinität ſehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Dieſe iſt ungleich reiner, gebildeter und verſtändlicher, als die ſeiner Zeitgenoſſen.

Abälard ſtammte aus einem edlen Geſchlechte in Bretagne her, und wurde im Jahre 1079 gebohren. Gegen die ſonſtige Gewohnheit des Adels, der ſich entweder dem Müſſiggange überließ, oder Kriegsdienſten widmete, beſtimte er ſich früh, und mit allem Feuer jugendlichen Eifers, zu den Studien. Schon als Jüngling war er Gegner der berühmteſten Dialektiker der Zeit, vorzüglich des

des Roscelin und Wilhelm von Champeaux, in öffentlichen Diſpüten, und machte bald die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes gegen ſie geltend. Im zwey und zwanzigſten Jahre ſeines Alters faßte er den Entſchluß, eine eigene dialektiſche Schule zu errichten. Da er es wegen Wilhelm's mächtigen Verbindungen in Paris nicht zu thun wagte, ſo begab er ſich nach Melün, wo ſich damals der königliche Hof aufhielt, und ertheilte hier ſeinen Unterricht. Sein Beifall ſtieg in kurzer Zeit ſo ſehr, daß ſelbſt Wilhelm ungeachtet ſeines Anſehns von einem großen Theile ſeiner Zuhörer verlaſſen wurde. Der zu große Eifer, mit welchem Abälard den Studien oblag, ſchwächte ſeine Geſundheit; er ſah ſich genöthigt ſeine Lehrbeſchäfftigungen auf einige Zeit aufzugeben, und brachte nun zwey Jahre in ſeinem Vaterlande zu, um ſeine Geſundheit wiederherzuſtellen. Während dieſer Zeit war Wilhelm von Champeaux in ein Kloſter gegangen. Abälard kehrte nach Paris zurück, diſputirte auf's neue gegen Wilhelm's Behauptung von den Univerſalien, und zwang den Nachfolger Wilhelms, ihm den Lehrſtuhl in der Dialektik zu überlaſſen. Hierüber aufgebracht verließ Wilhelm ſein Kloſter, und brachte es dahin, daß Abälard ſich wieder nach Melün begeben mußte, wo aber der Zulauf von Schülern größer wurde, als er je geweſen war. Die Entfernung Wilhelm's aus ſeinem Kloſter wurde von den Obern gemisbilligt, und auch er mußte Paris verlaſſen, wohin Abälard ſofort wieder zurückkam, und weil das

Lehr-

Lehramt an der Kathedralſchule beſetzt war, ſein Lehrinſtitut auſſerhalb der Stadt auf dem Berge der heil. Genevieva von neuem eröffnete. Inzwiſchen wurde Wilhelm Biſchof. Auch Abälard entſchloß ſich, vielleicht aus Eiferſucht gegen Wilhelm, ſein Lehramt in der Dialektik vorerſt aufzugeben, und die Theologie zu ſtudiren. Er ging alſo nach Laon, genoß dort den Unterricht des Anſelmus, entzweyte ſich aber, wie ſchon bemerkt iſt, mit ihm, und wurde aus Laon verwieſen. Bey ſeiner Rückkunft nach Paris trat er als Lehrer der Theologie auf, und hier ſtieg ſein Ruhm auf dem höchſten Gipfel. Aber itzt begann auch die unglückliche Periode ſeines Lebens. Ein Canonicus Fulbert übertrug ihm den Unterricht ſeiner Nichte Heloiſe, die in der Blüthe ihrer Schönheit und Jugend war, und mit körperlichen Reizen hohes Geiſtestalent und Sinn für Wiſſenſchaft verband. Abälard wurde aus ihrem Lehrer ihr Liebhaber, beredete den Fulbert, ihn zur Erleichterung des Unterrichts in ſein Haus aufzunehmen, verſprach nicht nur den Unterricht unentgeldlich zu ertheilen, ſondern auch noch die Miethe zu bezahlen, und benuzte nun dieſes Verhältniß, ſeiner Leidenſchaft für die Heloiſe deſto ungehinderter nachzuhangen. Endlich wurde dem Fulbert die geheime Verbindung beyder Liebenden entdeckt. Abälard mußte ſein Haus verlaſſen. Weil aber Heloiſe ſchwanger war, ſo brachte er ſie zu ſeiner Schweſter nach Bretagne. Um den auf's höchſte zum Zorne gereizten Fulbert

zu beſänftigen, erbot ſich Abälard, die Heloiſe zu heyrathen, unter der Bedingung, daß Fulbert die Heyrath verſchwiege, damit Abälard nicht dem theologiſchen Lehramte zu entſagen gezwungen würde. Heloiſe ſelbſt wünſchte die Heyrath nicht, und die auſſereheliche Liebe ſchien ſogar mehr Reiz für ſie zu haben. Sie erklärte, daß, wenn es auch in ihrer Wahl ſtände, die Gemahlin des mächtigſten Beherſchers der Erde zu werden, ſie doch lieber die Maitreſſe des Abälard ſeyn möchte. Den Abälard, um ihn von ſeinem Entſchluße abzubringen, erinnerte ſie daran, ſacris vel philoſophicis meditationibus intentum pueriles vagitus, nutricum, quae hos mitigant, naenias, tumultuoſam familiae tam in viris quam in foeminis turbam ſuſtinere non poſſe. Dennoch vollzog Abälard die Heyrath. Sobald er mit der Heloiſe nach Paris gekommen war, machte Fulbert gegen die genommene Abrede die Heyrath öffentlich bekant. Heloiſe aber, um den Abälard gegen die Folgen dieſes Benehmens des Fulbert zu ſchützen, leugnete die Heyrath, und Abälard brachte ſie nun in das Kloſter zu Argenteuil, wo er ſie heimlich beſuchte. Fulbert in der Meynung, es ſey Abälard's Abſicht, die Heloiſe zum Nonnenſtande zu bewegen, und dadurch die Heyrath wieder zu vernichten, wurde auf's äuſſerſte empört, ließ den Abälard des Nachts, während er im Bette lag, überfallen und ſeiner Mannheit berauben. Am folgenden Morgen machte er noch dazu die

That

That ruchtbar, um dadurch den Abälard allgemein verächtlich zu machen. Es erfolgte zwar hiervon das Gegentheil; eine allgemeine Indignation ergriff alle, die die That vernahmen: zwey von den Thätern, welche ergriffen wurden, (denn die übrigen retteten ſich durch die Flucht), ließ die Obrigkeit zur Strafe wieder caſtriren, und ihnen überdem die Augen ausſtechen; auch wetteiferten die Freunde des A., ihn über dieſe ſchändliche Mishandlung zu tröſten. Allein Abälard voll Verzweifelung über dieſen Unfall, der den Genuß ſeiner Liebe zerſtörte, mit dem Gefühle der Schaam, das ihn nunmehro, wie ſein Schatten, begleitete, konte dadurch nicht beruhigt werden. Er wurde Mönch im Kloſter des heil. Dionys, um hier in der Einſamkeit, in religiöſen und wiſſenſchaftlichen Beſchäfftigungen, dem Spotte der Welt und ſeinem Kummer zu entfliehen. Durch die ſtrenge Lebensart, die er führte, und die er auch von den andern Mönchen des Kloſters foderte, wurde er dieſen verhaßt. Er tadelte laut die Ausſchweifungen der Mönche und des Abts ſelbſt, ward aber dafür von dieſem in ſeine Celle verwieſen. Da er auch itzt Unterricht gab, ſo verſammelte ſich eine ſo große Menge wißbegieriger Schüler um ihn her, daß es an Platz zu ihrem Unterkommen gebrach. Unter dieſen waren auch Petrus Lombardus und Johann von Salisbury. Dieſer Beyfall, den Abälard gewann, erweckte den Neid der Lehrer in Paris. Eine Schrift über die Dreyeinigkeit, worin A. die Irr-

lehre des Roscelin widerlegt, und ſeine eigne Idee von der Dreyeinigkeit entwickelt hatte, gab Vorwand zur Verfolgung. Er ward bey dem Erzbiſchoff angeklagt, mußte widerrufen, und zur Buße ſich in das Kloſter St. Medardus zu Soiſſons verfügen. Bald nachher ſchickte man ihn auf's neue in das Kloſter St. Denis zurück. Der Haß und die Verfolgung der Mönche aber brachte es dahin, daß man ihn gefangen ſetzte, und ihm mit der Todesſtrafe drohte. Abälard entfloh, ſuchte nach dem Tode des Abts vergebens, ſich mit ſeinen Feinden im Kloſter auszuſöhnen, wurde inzwiſchen vom Hofe darin begünſtigt, daß man ihm geſtattete, ſich aufhalten zu können, wo er wollte. Er wählte eine Einſiedeley bey Nogent ſur Seine, und lebte hier einige Zeit ruhig und zufrieden. Sobald aber der Ort ſeines Aufenthalts bekant geworden war, verſammelten ſich wieder Wißbegierige um ihn, und drangen ſo lange in ihn, bis er ſich entſchloß, ihnen Unterricht zu ertheilen. Sie bauten ſich ſelbſt Hütten, und achteten des Mangels und aller Unbequemlichkeiten nicht, um nur die Lehren des Meiſters empfangen zu können. Dieſer neue Beweis des Beyfalls und der Verehrung erweckte abermals den Neid der Widerſacher des Abälard, der kaum ein wenig eingeſchlummert zu ſeyn ſchien. Seine Rechtgläubigkeit wurde angefochten, und dadurch zwang man ihn, ſeinen Wohnſitz wieder zu verlaſſen. Durch die Vermittelung des Herzogs von Bretagne fand er einen Zufluchtsort in dem Benedictiner=

ctinerkloſter St. Gildas. Der Unwillen aber, welchen Abälard hier über die ſchwelgeriſche Lebensart und die Ausſchweifungen der Mönche äuſſerte, erbitterte dieſe bald ſo ſehr gegen ihn, daß ſie ihn auf alle mögliche Weiſe verfolgten, und ihm ſogar nach dem Leben trachteten, ſo daß er ſich genöthigt ſah, auch von hier zu entfliehen. Aller Wahrſcheinlichkeit nach begab er ſich nach Paris, und hielt daſelbſt theologiſche Vorleſungen, wurde aber zum zweytenmale von der Kirchenverſammlung zu Sens wegen der Kätzerey verurtheilt, und dieſe Verdammung wurde auch von Rom aus beſtätigt, wozu am meiſten die Theologen zu Rheims, namentlich der heil. Norbert, und der heil. Bernhard, beytrugen, die ihn auch ſchon aus ſeiner Einſiedeley bey Nogent ſur Seine vertrieben hatten. Abälard wollte ſich ſelbſt zu Rom rechtfertigen, und unternahm die Reiſe dahin. Aber der Abt von Clugny, Petrus Venerabilis, widerrieth ihm die Reiſe, bewog ihn, bey ihm zu bleiben, und fand Mittel, ihn nicht nur mit dem heil. Bernhard auszuſöhnen, ſondern auch ihm die Abſolution des Pabſtes auszuwirken. Seitdem lebte Abälard mit muſterhafter Tugend im Kloſter zu Clugny, bis ihn ein Ausſchlag am Körper befiel. Die Aerzte riethen ihm, die Luft zu verändern; er wurde in die Priorey St. Marcellus bey Chalons gebracht, wo er den 11 April. 1142 ſtarb. Während dieſer Schikſale des Abälard hatte Heloiſe im Koſter Argenteuil ihre Tage verlebt, und war daſelbſt Prio-

läufig erwähnt, aber auf eine ſo unbeſtimmte Art, daß ſich ihr wahrer Sinn mehr errathen, als einſehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte ſich auf die Seite der Realiſten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Weſen der Dinge darſtellten, und daß dieſes Weſen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten ſey; ſo daß ſich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, ſondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterſchieden. Es iſt nicht ganz klar, ob Wilhelm ſich hier eigentlich die Platoniſche Vorſtellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität, und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieſer gedacht habe; oder ob ſeine Meynung ſich mehr der Ariſtoteliſchen Lehre näherte, obgleich dieſe nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenoſſen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf ſubſtantielle Formen zurück, die den Dingen eingedrückt wären. Geſetzt aber auch, daß Wilhelm ſich zu dieſer letztern Meynung bekannte, ſo war ſie ihm doch wohl mehr ein bloß ſinnlicher Ausdruck jener erſtern, als daß ſie von dieſer in der That verſchieden geweſen wäre; denn Ariſtoteles nahm ſolche ſubſtantielle Formen nicht an, die nichts anders geweſen ſeyn würden, als die Platoniſchen Ideen,

en, gegen welche er doch ſo viel einzuwenden hatte. Nach dem Ariſtoteles exiſtirte nicht eine ſubſtantielle Formenwelt, gleich der Planiſchen Ideenwelt; ſondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbildeten. Daß Wilhelm ſich Eine reale Subſtanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, wie ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie vermuthet, iſt gar nicht wahrſcheinlich; denn von Einer Weltſubſtanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Univerſalien, oder generiſchen Formen, inwiefern dieſe ſuſtantiell ſeyen, und den individuellen Dingen Subſtantialität mittheilten, oder nicht. Abälard ſtritt eben ſo heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roscelin, und deſſen Anhang; jedoch war ſeine Meynung mit der des erſtern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm ſeine Theſis dahin einzuſchränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß ſich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darſtelle. Vielleicht näherte ſich Abälard hier mehr der echt Platoniſchen Lehre, nach welcher die individuellen Erſcheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß ſie an der Realität der Ideen

Geſchichte
der
Philoſophie im Mittelalter.

Zweyte Epoche

der ſcholaſtiſchen Philoſophie von Rouſſelin bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Petri Abaelardi*, philoſophi et theologi, abbatis Ruyenſis, et *Heloiſae*, conjugis ejus, primæ Paracletenſis abbatiſſæ, opera nunc primum edita ex mſſ. codd. *Franciſci Amboeſii.* Cum *ejusdem* præfatione apologetica et cenſura Doctorum Pariſienſium. Pariſ. Sumt. Nic. Buon, 1616. 4. Der Herausgeber war höchſt wahrſcheinlich du Chesne (Andreas Quercetanus), der auch wirklich in einigen Exemplaren auf dem Titel als Herausgeber genannt wird. S. Hamberger's zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtel-

ſtellern B. IV S. 168. Von den Werken des Abälard gehören hierher vorzüglich: 1) Epiſtolae XII, und unter dieſen hauptſächlich Ep. I quae eſt historia ſuarum calamitatum; 2) Introductio ad Theologiam lib. III ſ. de fide ſ. Trinitatis; 3) Libri V theologiae chriſtianae. Dieſes Werk ſtimt mit dem vorhergehenden im Weſentlichen überein; 4) Theologia morum, ſ. ethica. ſcito te ipſum. Dieſe Moral des Abälard ſteht auch in *Pezii* theſ. anecdot. T. III. P. 2. p. 625. — *Hugonis de Sancto Victore* Opera omnia; Tomi III. Pariſ. 1506. 4. — *Hugonis Rhotomagenſis* Dialogi ſeu quaeſtiones theologicæ in *Martene* Theſ. nov. Anecdot. T. V. — *Gilberti Porretani* Commentarius in *Boethium* de Trinitate, in den Opp. *Boethii*; Baſil. 1570. *Ejusd.* de ſex principiis libellus, ſteht vor mehrern ältern lateiniſchen Ausgaben der Werke des Ariſtoteles aus dem Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts. — *Petri Lombardi* libri IV ſententiarum; Colon. Agripp. 1576. 8. — *Ioannis Sarisberienſis*, Angli, episcopi Carnot., *Policraticus*, ſive de nugis curialium et veſtigiis philoſophorum libri octo. — Accedit *ejusdem Metalogicus*, in quo quædam ad artem grammaticam, omnia fere, quæ ad Logicam ſpectant, fuſe atque erudite pertractantur; Amſtelæd. 1664. — *Ejusd. Epiſtolae* CCCII, ſtudio Papirii Maſſoni in lucem editae, in Bibl. max. PP. Lugd. T. XXIII. p. 244. — *Honorii Auguſtodunenſis* ſcala coeli, in *Pezii*

 Theſ.

Theſ. Anecd. noviſſ. T. II. — *Richardi S. Victoris* Opera; Rhotomagi, 1650. T. II fol. — *Alanus ab Inſulis* de arte, ſeu articuli cathol. fidei, in *Pezii* Theſ. noviſſ. anecdot. T. I. P. 2. — *Alexandri de Hales* ſumma theologiae; Norimb. 1482. — *Guilielmi Pariſienſis* Opera omnia; Tomi II; Aurel. et Pariſ. 1674. fol. — *Vincentii Bellovacenſis* ſpeculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, hiſtoriale, in quo totius naturae hiſtoria, omnium ſcientiarum encyclopaedia, moralis philoſophiae theſaurus, temporum et actionum humanarum theatrum ampliſſimum exhibetur. T. I—IV Duaci, 1624. fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Theod. Kuenneth* Diſſertatio de vita et hæreſi *Roſcelini*; Erlangæ 1756. 4. — The hiſtory of the Lives of *Abeillard* and *Heloiſe*, compriſing a period of eighty years from 1073 to 1163. With their genuine lettres from the collection of Amboiſe. By the Rev. *Joſeph Berington*. Birmingham and London. 1787. 4. Deutſch: Geſchichte Abälards und der Heloiſe, nebſt beyder ächte Briefe nach des de Amboiſe Ausgabe; aus dem Engliſchen überſetzt von Dr. Samuel Hahnemann. Leipzig 1789. 8. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Foulques*. *Abeillard*. Von den ältern Biographien Abälards verdienen bemerkt zu werden: *Iac. Thomaſii* Vita *Abelardi* in *Chr. Thomaſii* hiſt. ſapientiae et ſtultitiae T. I. p. 75. — La vie de *Pierre*

Abeil-

Abeillard (par l'Abbé *Gervaiſe*); Tomes II à Paris 1728. 8. — *Chriſt. Gottfr. Derling* Diſſ. de *Hugone a Sto Victore*; Helmſtad. 1745. — *Meiners* de Nominalium et Realium initiis atque progreſſu, in den Comm. Soc. Sc. Gotting. Vol. XII. — Die oben S. 103 angeführten neuern Werke gehören hieher ebenfalls.

§. 658.

Von der Art, wie man ſeit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philoſophie mit der dogmatiſchen Theologie verbunden hatte, ſo daß jene eine bloß dialektiſche Beſchäfftigung wurde, Einwürfe gegen dieſe aufzufinden und zu widerlegen, ſpitzfindige Probleme aufzuwerfen, und ſie noch ſpitzfindiger zu löſen, überhaupt nur den logiſchen Scharfſinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet geweſen wären, war der Hang zum dialektiſchen Diſputiren überhaupt, durch welchen ſich die Philoſophen des Mittelalters auszeichneten, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgeſtellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorſtellungsarten übrig, als der öffentliche Diſpüt darüber; da die

Abfaſſung ſchriftlicher Werke, und noch mehr die Verbreitung derſelben, ſo lange die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, ſo große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorſchriften zur Methode der Unterſuchung, die man in der vom Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Diſpût berechnet; man wurde alſo ſchon dadurch verleitet, dieſen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmſte formelle Mittel der Prüfung anzuſehn. Da die Diſpûte auch öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyſeyn einer großen Zahl von Zuhörern, und ſie unſere heutigen öffentlichen literariſchen Fehden erſetzten; ſo hatten ſie auch ein pſychologiſches Intereſſe. Je rüſtiger und gewandter Jemand in den dialektiſchen Kämpfen war, deſto mehr wurde er von der Menge bewundert und angeſtaunt; dieſes mußte nicht nur ſeine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; ſondern ſie auch in andern erwecken, es ihm gleich und zuvor zu thun, und dadurch die Diſputirkunſt zum Gegenſtande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je ſorgfältiger aber die Diſputirkunſt getrieben wurde, deſto verwickelter wurde ſie an ſich ſelbſt; die Form des Diſputs wurde immer gekünſtelter und zuſammengeſetzter, bis man es endlich ſo weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dia-

dialektiſcher Kunſt — über Nichts diſputirte, und eine große Verſammlung um ſo mehr erbaute, je weniger ſie aus dem Diſpute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Diſputs zugleich die Methodenlehre für alle wiſſenſchaftliche, namentlich philoſophiſche Unterſuchung waren, läßt ſich auch erklären, warum ſo viele Schriften des Mittelalters, beſonders aus der Periode, von welcher hier die Rede iſt, in dialogiſcher, oder vielmehr in der Form des Diſputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wiſſenſchaften in Quaeſtiones, Problemata, Reſponſiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leſer in den Stand zu ſetzen, daß ſie von der Abhandlung erfoderlichen Falls ſogleich für einen Diſput Gebrauch machen konten.

§. 659.

Da einmal das Diſputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, ſo mußten die Diſputationen in den Städten am häufigſten und am feyerlichſten ſeyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wiſſenſchaftliche Studien herſchte. Daher wurden die berühmteſten Diſputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbegierige Jugend aus den cultivirten Völkern Europa's zuſammenfloß, und die Diſpüte der dor-

 tigen

tigen Gelehrten das größte Publicum in ſeiner Art und die lebhafteſte Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Diſputirgeiſt zuerſt von Paris ausgegangen ſey; er hatte vielmehr ſeinen Grund in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie ſelbſt, und es wurde auch auſſerhalb Paris, und den Univerſitäten und berühmtern Lehrinſtituten überhaupt, diſputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herſchte, und ſich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenſtände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Diſpüte, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich zogen, und alle Köpfe, die ſich zur literariſchen Claſſe im Volke zählten, beſchäfftigten, iſt nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und des Realismus würde ſchwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philoſophen ſo lange in entgegengeſetzte Parteyen geſchieden haben, wenn ſie nicht in Paris durch die größten Diſputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Diſpüte immer ſelbſt wieder erneuert wäre. Unter den Gegenſtänden der philoſophiſchen Diſpüte des Mittelalters iſt es daher dieſe Fehde vorzüglich, die den Geſchichtſchreiber beſchäfftigen muß, da ſie freylich denen, welche ſich für ſie intereſſirten, auch zu manchen anderweitigen Unterſuchungen die Veranlaſſung dar-

darbot. Die erſte Spur derſelben entdeckt man in der Geſchichte des Rouſſelin (Roscelinus), der in der letzteh Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch ſein Talent im Diſputiren allgemeines Aufſehn erregte. Was für philoſophiſche Lehren er angriff oder vertheidigte, und mit was für Gründen, iſt nicht bekannt; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den Nominalismus behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über Nominalismus und Realismus geworden ſey. Roscelin führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinſchaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsname aber nichts weiter als ein Namen, ein Wort ſey, dem kein wirklicher Begriff im Verſtande, und noch weniger eine objective Realität entſpreche. Er erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher ſeine Behauptung Nominalismus genannt wurde. Rouſſelin war nicht der erſte, der dieſe Behauptung aufſtellte; ſie war ſchon im Alterthume, insbeſondre vom Stilpo, dem Megariker vertheidigt worden. Aber wahrſcheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte ſie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und daher Veranlaſſung zum Streite gab. Darüber können wir

izt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freiſingen von ihm melden, fand Roscelin mehr in den Worten, als darin zu ſuchen iſt, und machte von der Sprache einen dialektiſchen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophiſtereyen nach ſich zog, dergleichen ſich denn auch ſeine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er ſelbſt, zu ſchulden kommen ließen. Unter andern Beſchwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, ſondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgert Abälard, daß nach dem Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fiſch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft ſey. Roscelin wurde auch in der Lehre von der Dreyeinigkeit Käzer; mußte aber auf der Synode zu Soiſſons 1092 öffentlich widerrufen.

Von dem ungenannten Verfaſſer einer Geſchichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I wird ein gewißer Johannes als erſter Verfechter des Nominalismus genannt, und Roscelin, Robert aus Paris, Arnulph, waren nach jenem Schriftſteller Schü-

Schüler des Johannes, die dem Nominalismus Celebrität gaben. S. *Io. Salabert* Philoſ. Nominal. Vindicat. p. 15 (Pariſ. 1661. 8.) Zu entſcheiden, ob die Angabe richtig ſey, iſt hiſtoriſch unwichtig. Wenigſtens wird Roscelin von allen übrigen Schriftſtellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerſt durch Vertheidignng des Nominalismus bey ſeinen Zeitgenoſſen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io. Sariber*. Polycrat. VII, 12. p. 447. Metalog. II, 17. p. 814 ſq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

§. 660.

Ein Schüler des Roscelin war **Wilhelm von Champeaux** (Guilielmus a Campellis). Er war von niedriger Herkunft, ſtudirte die Theologie auf der damals berühmten Schule zu Laon, und ward Archidiakonus in Paris. Hier that er ſich auch durch ſeine Geſchiklichkeit im Diſputiren ſo hervor, daß ihm die Lehrſtelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften ſind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von ſeinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, auſſer dem Abälard, der einige Meynungen desſelben bey-

läufig erwähnt, aber auf eine ſo unbeſtimte Art, daß ſich ihr wahrer Sinn mehr errathen, als einſehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte ſich auf die Seite der Realiſten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Weſen der Dinge darſtellten, und daß dieſes Weſen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten ſey; ſo daß ſich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, ſondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterſchieden. Es iſt nicht ganz klar, ob Wilhelm ſich hier eigentlich die Platoniſche Vorſtellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität, und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieſer gedacht habe; oder ob ſeine Meynung ſich mehr der Ariſtoteliſchen Lehre näherte, obgleich dieſe nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenoſſen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf ſubſtantielle Formen zurück, die den Dingen eingedrückt wären. Geſetzt aber auch, daß Wilhelm ſich zu dieſer letztern Meynung bekannte, ſo war ſie ihm doch wohl mehr ein bloß ſinnlicher Ausdruck jener erſtern, als daß ſie von dieſer in der That verſchieden geweſen wäre; denn Ariſtoteles nahm ſolche ſubſtantielle Formen nicht an, die nichts anders geweſen ſeyn würden, als die Platoniſchen Ideen,

en, gegen welche er doch ſo viel einzuwenden hatte. Nach dem Ariſtoteles exiſtirte nicht eine ſubſtantielle Formenwelt, gleich der Planiſchen Ideenwelt; ſondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbildeten. Daß Wilhelm ſich Eine reale Subſtanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, wie ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie vermuthet, iſt gar nicht wahrſcheinlich; denn von Einer Weltſubſtanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Univerſalien, oder generiſchen Formen, inwiefern dieſe ſuſtantiell ſeyen, und den individuellen Dingen Subſtantialität mittheilten, oder nicht. Abälard ſtritt eben ſo heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roscelin, und deſſen Anhang; jedoch war ſeine Meynung mit der des erſtern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm ſeine Theſis dahin einzuſchränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß ſich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darſtelle. Vielleicht näherte ſich Abälard hier mehr der echt Platoniſchen Lehre, nach welcher die individuellen Erſcheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß ſie an der Realität der Ide-

en

en (der Univerſalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten ſind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Diſputiren beſiegt war in Anſehung des erwähnten Punctes, verlor ſich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden ſich kaum noch Zuhörer ſeiner Dialektik, gleichſam als ob dieſe ganze Wiſſenſchaft, ſetzt Abälard, indem er dieſen Umſtand erzählet, ſelbſt hinzu, auf einer gewißern Theorie von den Univerſalien beruhte.

Abälardi hiſt. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. III. p. 730. ſq. — Tiedemann's Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. IV. S. 276.

§. 661.

Die größte und für das philoſophiſche Intereſſe des Zeitalters entſcheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominalism und Realism durch den Abälard (Abeillard), welchen noch überdem ſeine perſönlichen Schikſale ſo merkwürdig machten. Abälard war unſtreitig ein vortreflicher Kopf, in dem ſich eine feurige Phantaſie und ein tief eindringender Scharfſinn mit einem innigen Gefühle für

für das Wahre, Gute und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemeſſene Leidenſchaft, mit der er nach Ehre und Ruhm ſtrebte, die ſich bey ihm tadeln läßt, ſofern ſie die Urſache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen wurde, mit denen er auf ſeiner Laufbahn in Verhältniß gerieth. Man hat den Abälard für einen Schüler Roscelin's gehalten nach dem Zeugniße des Otto von Freyſingen; das war er aber nicht; er ſelbſt erwähnt in der Geſchichte ſeiner Schikſale davon nichts, und auch ſeine Zeitgenoſſen, namentlich Johann von Salisbury, nennen den Roscelin nicht als Abälards Lehrer. Unter dieſer Vorausſetzung iſt die an Erbitterung grenzende Heftigkeit eher zu entſchuldigen, mit welcher Abälard den Roscelin beſtritt, ſo wie die gehäſſige Schilderung, welche er von ihm in ſeinem Briefe an den Biſchof von Paris entwarf. Mit Wilhelm von Champeaux war er anfangs in freundſchaftlicher Verbindung, fieng aber auch bald an deßen Behauptungen anzugreifen. Auf die Widerlegung dieſer gründete er ſeinen eigenen dialektiſchen Ruhm. Man kennt übrigens die perſönlichen Schikſale des Abälard ſehr genau; von ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder

er

er ſelbſt, noch ſeine Zeitgenoſſen, uns beſtimt und deutlich genug unterrichtet; was um ſo unangenehmer iſt, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angefacht wurde, und allgemeines Intereſſe bekam. Indeßen läßt ſich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury ſoviel annehmen: 1) daß Abälards Meynung der des Roscelin ſchlechthin entgegengeſezt war, und er alſo die Univerſalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er ſie aber auch nicht für Realitäten ſchlechthin (res) hielt, ſondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verſtande allein gebildet würden, und in dieſem ihren Urſprung und Weſen hätten. Er ſtellte den nachher ſo oft wiederholten Satz auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden (rem de re praedicari non poſſe); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man alſo die Meynung, die allgemeinen Begriffe ſeyn bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie ſie Roscelin behauptete, ſo war Abälard nicht Nominaliſt. Aber er war auch nicht Realiſt, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie ſie Wilhelm von Champeaux annahm, beſtritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war alſo Realiſt im Gegenſatze mit dem Roscelin; hingegen Nominaliſt im Gegenſatze mit Wilhelm

helm von Champeux; denn freylich mußte er auch die Entſtehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfniße der Sprache ſuchen; ob er gleich nicht ſo weit ging, wie Roscelin, zu behaupten, daß ſie Wörter ſeyen, denen gar keine Begriffe entſprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerſt ſeinen feſten Charakter im Gegenſatz mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism iſt: Nur in den individuellen Dingen auſſer uns iſt Realität. Die Univerſalien ſind bloße Verſtandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob ſie gleich ſelbſt weder eine Realität enthalten, noch einer Realität correſpondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile iſt: In den individuellen Dingen auſſer uns iſt keine Realität. Die Univerſalien ſind die wahre Realität, und die Individuen als ſolche unterſcheiden ſich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorſtellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern ſehr verſchieden modificirt, und mit ſehr verſchiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die ſeinige vertheidigte, wiſſen wir nicht. Erſt nachdem er in der Dialektik zu großem Rufe gelangt war, fieng er an Theologie zu ſtudiren, und zwar

zu

zu Laon unter der Anleitung des Anſelmus (nicht des von Canterbury). Er überſah aber dieſen ſeinen Lehrer bald, konte manches, was er theologiſches von ihm vernahm, mit ſeiner Philoſophie nicht reimen, äuſſerte ſein Urtheil über die Theologie des Anſelm zu vorlaut, fing ſogar ſelbſt Vorleſungen über den Propheten Ezechiel zu halten an, und empörte dadurch den Anſelm ſo ſehr, daß er aus Laon verwieſen wurde. Nunmehro begab er ſich nach Paris, und hielt hier theologiſche Vorleſungen mit außerordentlichem Beyfalle. Dies war die Epoche, wo er mit der Heloiſe bekant wurde, welche Bekantſchaft eine Reihe der härteſten Unfälle nach ſich zog. Er beſchäfftigte ſich ſein folgendes Leben hindurch faſt ausſchließend mit der Theologie. Seine Lehre von der Dreyeinigkeit ungeachtet ſie gegen die Jrrlehren Rouſſelin's über dieſelbe gerichtet war, wurde auch von ſeinen Feinden als Mittel gebraucht, ihn zu verkätzern und zu verfolgen, und er ward gezwungen ſie zu wiederrufen, obgleich ſeine Vorſtellungsart von derſelben im Weſentlichen die Alexandriniſche war. Eine andere literariſche Urſache zur Verfolgung gab die Behauptung, daß der von der franzöſiſchen Geiſtlichkeit verehrte Dionyſius nicht der Areopagit ſey. Abälard ſtarb auf dem Wege nach Rom, wohin er ſich ſeiner Vertheidigung wegen be-

geben

geben wollte. Als Denker zeichnete er ſich überhaupt durch einen richtigern Vernunftgebrauch aus, der ſich nicht nur in ſeinen dialektiſchen Raiſonnements, ſoweit wir dieſe kennen, ſondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade ſo viel Feinde und Neider zuzog. Er war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, ſondern auch mit mehrern claſſiſchen Schriftſtellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, den Timäus des Plato, kannte er; die übrigen Werke des Plato und Ariſtoteles aber, ſo wie die Literatur der Araber, ſcheinen ihm ganz fremde geblieben zu ſeyn, wenigſtens findet ſich in ſeinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateiniſchen Profanſcribenten hat auf ſeine eigene Latinität ſehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Dieſe iſt ungleich reiner, gebildeter und verſtändlicher, als die ſeiner Zeitgenoſſen.

Abälard ſtammte aus einem edlen Geſchlechte in Bretagne her, und wurde im Jahre 1079 gebohren. Gegen die ſonſtige Gewohnheit des Adels, der ſich entweder dem Müſſiggange überließ, oder Kriegsdienſten widmete, beſtimte er ſich früh, und mit allem Feuer jugendlichen Eifers, zu den Studien. Schon als Jüngling war er Gegner der berühmteſten Dialektiker der Zeit, vorzüglich

des Roscelin und Wilhelm von Champeaux, in öffentlichen Diſpüten, und machte bald die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes gegen ſie geltend. Im zwey und zwanzigſten Jahre ſeines Alters faßte er den Entſchluß, eine eigene dialektiſche Schule zu errichten. Da er es wegen Wilhelm's mächtigen Verbindungen in Paris nicht zu thun wagte, ſo begab er ſich nach Melün, wo ſich damals der königliche Hof aufhielt, und ertheilte hier ſeinen Unterricht. Sein Beifall ſtieg in kurzer Zeit ſo ſehr, daß ſelbſt Wilhelm ungeachtet ſeines Anſehns von einem großen Theile ſeiner Zuhörer verlaſſen wurde. Der zu große Eifer, mit welchem Abälard den Studien oblag, ſchwächte ſeine Geſundheit; er ſah ſich genöthigt ſeine Lehrbeſchäfftigungen auf einige Zeit aufzugeben, und brachte nun zwey Jahre in ſeinem Vaterlande zu, um ſeine Geſundheit wiederherzuſtellen. Während dieſer Zeit war Wilhelm von Champeaux in ein Kloſter gegangen. Abälard kehrte nach Paris zurück, diſputirte auf's neue gegen Wilhelm's Behauptung von den Univerſalien, und zwang den Nachfolger Wilhelms, ihm den Lehrſtuhl in der Dialektik zu überlaſſen. Hierüber aufgebracht verließ Wilhelm ſein Kloſter, und brachte es dahin, daß Abälard ſich wieder nach Melün begeben mußte, wo aber der Zulauf von Schülern größer wurde, als er je geweſen war. Die Entfernung Wilhelm's aus ſeinem Kloſter wurde von den Obern gemisbilligt, und auch er mußte Paris verlaſſen, wohin Abälard ſofort wieder zurückkam, und weil das

Lehramt an der Kathedralſchule beſetzt war, ſein Lehrinſtitut auſſerhalb der Stadt auf dem Berge der heil. Genevieva von neuem eröffnete. Inzwiſchen wurde Wilhelm Biſchof. Auch Abälard entſchloß ſich, vielleicht aus Eiferſucht gegen Wilhelm, ſein Lehramt in der Dialektik vorerſt aufzugeben, und die Theologie zu ſtudiren. Er ging alſo nach Laon, genoß dort den Unterricht des Anſelmus, entzweyte ſich aber, wie ſchon bemerkt iſt, mit ihm, und wurde aus Laon verwieſen. Bey ſeiner Rückkunft nach Paris trat er als Lehrer der Theologie auf, und hier ſtieg ſein Ruhm auf dem höchſten Gipfel. Aber itzt begann auch die unglückliche Periode ſeines Lebens. Ein Canonicus Fulbert übertrug ihm den Unterricht ſeiner Nichte Heloiſe, die in der Blüthe ihrer Schönheit und Jugend war, und mit körperlichen Reizen hohes Geiſtestalent und Sinn für Wiſſenſchaft verband. Abälard wurde aus ihrem Lehrer ihr Liebhaber, beredete den Fulbert, ihn zur Erleichterung des Unterrichts in ſein Haus aufzunehmen, verſprach nicht nur den Unterricht unentgeldlich zu ertheilen, ſondern auch noch die Miethe zu bezahlen, und benuzte nun dieſes Verhältniß, ſeiner Leidenſchaft für die Heloiſe deſto ungehinderter nachzuhangen. Endlich wurde dem Fulbert die geheime Verbindung beyder Liebenden entdeckt. Abälard mußte ſein Haus verlaſſen. Weil aber Heloiſe ſchwanger war, ſo brachte er ſie zu ſeiner Schweſter nach Bretagne. Um den auf's höchſte zum Zorne gereizten Fulbert

zu beſänftigen, erbot ſich Abälard, die Heloiſe zu heyrathen, unter der Bedingung, daß Fulbert die Heyrath verſchwiege, damit Abälard nicht dem theologiſchen Lehramte zu entſagen gezwungen würde. Heloiſe ſelbſt wünſchte die Heyrath nicht, und die auſſereheliche Liebe ſchien ſogar mehr Reiz für ſie zu haben. Sie erklärte, daß, wenn es auch in ihrer Wahl ſtände, die Gemahlin des mächtigſten Beherſchers der Erde zu werden, ſie doch lieber die Maitreſſe des Abälard ſeyn möchte. Den Abälard, um ihn von ſeinem Entſchluße abzubringen, erinnerte ſie daran, ſacris vel philoſophicis meditationibus intentum pueriles vagitus, nutricum, quae hos mitigant, naenias, tumultuoſam familiae tam in viris quam in foeminis turbam ſuſtinere non poſſe. Dennoch vollzog Abälard die Heyrath. Sobald er mit der Heloiſe nach Paris gekommen war, machte Fulbert gegen die genommene Abrede die Heyrath öffentlich bekant. Heloiſe aber, um den Abälard gegen die Folgen dieſes Benehmens des Fulbert zu ſchützen, leugnete die Heyrath, und Abälard brachte ſie nun in das Kloſter zu Argenteuil, wo er ſie heimlich beſuchte. Fulbert in der Meynung, es ſey Abälard's Abſicht, die Heloiſe zum Nonnenſtande zu bewegen, und dadurch die Heyrath wieder zu vernichten, wurde auf's äuſſerſte empört, ließ den Abälard des Nachts, während er im Bette lag, überfallen und ſeiner Mannheit berauben. Am folgenden Morgen machte er noch dazu die

That ruchtbar, um dadurch den Abälard allgemein verächtlich zu machen. Es erfolgte zwar hiervon das Gegentheil; eine allgemeine Indignation ergriff alle, die die That vernahmen: zwey von den Thätern, welche ergriffen wurden, (denn die übrigen retteten ſich durch die Flucht), ließ die Obrigkeit zur Strafe wieder caſtriren, und ihnen überdem die Augen ausſtechen; auch wetteiferten die Freunde des A., ihn über dieſe ſchändliche Mishandlung zu tröſten. Allein Abälard voll Verzweifelung über dieſen Unfall, der den Genuß ſeiner Liebe zerſtörte, mit dem Gefühle der Schaam, das ihn nunmehro, wie ſein Schatten, begleitete, konte dadurch nicht beruhigt werden. Er wurde Mönch im Kloſter des heil. Dionys, um hier in der Einſamkeit, in religiöſen und wiſſenſchaftlichen Beſchäfftigungen, dem Spotte der Welt und ſeinem Kummer zu entfliehen. Durch die ſtrenge Lebensart, die er führte, und die er auch von den andern Mönchen des Kloſters foderte, wurde er dieſen verhaßt. Er tadelte laut die Ausſchweifungen der Mönche und des Abts ſelbſt, ward aber dafür von dieſem in ſeine Celle verwieſen. Da er auch itzt Unterricht gab, ſo verſammelte ſich eine ſo große Menge wißbegieriger Schüler um ihn her, daß es an Platz zu ihrem Unterkommen gebrach. Unter dieſen waren auch Petrus Lombardus und Johann von Salisbury. Dieſer Beyfall, den Abälard gewann, erweckte den Neid der Lehrer in Paris. Eine Schrift über die Dreyeinigkeit, worin A. die Irr-

lehre des Roscelin widerlegt, und ſeine eigne Idee von der Dreyeinigkeit entwickelt hatte, gab Vorwand zur Verfolgung. Er ward bey dem Erzbiſchoff angeklagt, mußte widerrufen, und zur Buße ſich in das Kloſter St. Medardus zu Soiſſons verfügen. Bald nachher ſchickte man ihn auf's neue in das Kloſter St. Denis zurück. Der Haß und die Verfolgung der Mönche aber brachte es dahin, daß man ihn gefangen ſetzte, und ihm mit der Todesſtrafe drohte. Abälard entfloh, ſuchte nach dem Tode des Abts vergebens, ſich mit ſeinen Feinden im Kloſter auszuſöhnen, wurde inzwiſchen vom Hofe darin begünſtigt, daß man ihm geſtattete, ſich aufhalten zu können, wo er wollte. Er wählte eine Einſiedeley bey Nogent ſur Seine, und lebte hier einige Zeit ruhig und zufrieden. Sobald aber der Ort ſeines Aufenthalts bekant geworden war, verſammelten ſich wieder Wißbegierige um ihn, und drangen ſo lange in ihn, bis er ſich entſchloß, ihnen Unterricht zu ertheilen. Sie bauten ſich ſelbſt Hütten, und achteten des Mangels und aller Unbequemlichkeiten nicht, um nur die Lehren des Meiſters empfangen zu können. Dieſer neue Beweis des Beyfalls und der Verehrung erweckte abermals den Neid der Widerſacher des Abälard, der kaum ein wenig eingeſchlummert zu ſeyn ſchien. Seine Rechtgläubigkeit wurde angefochten, und dadurch zwang man ihn, ſeinen Wohnſitz wieder zu verlaſſen. Durch die Vermittelung des Herzogs von Bretagne fand er einen Zufluchtsort in dem Benedictiner=

ctinerkloſter St. Gildas. Der Unwillen aber, welchen Abälard hier über die ſchwelgeriſche Lebensart und die Ausſchweifungen der Mönche äuſſerte, erbitterte dieſe bald ſo ſehr gegen ihn, daß ſie ihn auf alle mögliche Weiſe verfolgten, und ihm ſogar nach dem Leben trachteten, ſo daß er ſich genöthigt ſah, auch von hier zu entfliehen. Aller Wahrſcheinlichkeit nach begab er ſich nach Paris, und hielt daſelbſt theologiſche Vorleſungen, wurde aber zum zweytenmale von der Kirchenverſammlung zu Sens wegen der Kätzerey verurtheilt, und dieſe Verdammung wurde auch von Rom aus beſtätigt, wozu am meiſten die Theologen zu Rheims, namentlich der heil. Norbert, und der heil. Bernhard, beytrugen, die ihn auch ſchon aus ſeiner Einſiedeley bey Nogent ſur Seine vertrieben hatten. Abälard wollte ſich ſelbſt zu Rom rechtfertigen, und unternahm die Reiſe dahin. Aber der Abt von Clugny, Petrus Venerabilis, widerrieth ihm die Reiſe, bewog ihn, bey ihm zu bleiben, und fand Mittel, ihn nicht nur mit dem heil. Bernhard auszuſöhnen, ſondern auch ihm die Abſolution des Pabſtes auszuwirken. Seitdem lebte Abälard mit muſterhafter Tugend im Kloſter zu Clugny, bis ihn ein Ausſchlag am Körper befiel. Die Aerzte riethen ihm, die Luft zu verändern; er wurde in die Priorey St. Marcellus bey Chalons gebracht, wo er den 11 April. 1142 ſtarb. Während dieſer Schikſale des Abälard hatte Heloiſe im Kloſter Argenteuil ihre Tage verlebt, und war daſelbſt Prio-

rinn geworden. Als die Nonnen des Kloſters auf Befehl des Abts von St. Denys vertrieben wurden, ſchenkte ihr 1122 Abälard die Anlagen, die er zu Nogent fur Seine gemacht hatte. Er hatte hier ein Haus und zwey Capellen erbaut, deren eine er der Dreyeinigkeit, die andere dem heil. Geiſte unter dem Namen Paracletus weihte.

§. 662.

Die Theologen und Philoſophen des Mittelalters vor Abålard bekůmmerten ſich um die Bearbeitung der Moral aus einem philoſophiſchen Geſichtspuncte faſt gar nicht. Ihr theologiſches Syſtem betraf gröẞtentheils nur Gegenſtånde des Glaubens und war theoretiſch; der Gottesdienſt beſtand in åuẞern Gebråuchen, und die ſogenannte heilige Lebensart in asceti- ſchen Uebungen, die meiſtens nur auf ſtrenge åuẞere Zucht, und oft auf ſeltſame Kaſteyungen hinausliefen, wobey man ſich aber auch eben ſo oft die niedertråchtigſte Denkart und die gröbſten Ausſchweifungen erlaubte. Das praktiſche Verhalten des groẞen Haufens wurde theils durch den Zwang barbariſcher Geſetze, theils durch den religiöſen Aberglauben, welchen man ihm einflöẞte, theils durch ein gewiſſes ſittliches oder unſittliches Herkommen, durch

Vor-

Vorurtheil, Gewohnheit, blinden Mechanismus des Bedürfnißes, und in den höhern Claſſen durch eine zufällig mehr oder minder egoiſtiſche Erfahrungsklugheit beſtimt. Daher iſt ſehr begreiflich, wie bey der ungeheuren Anzahl der Geiſtlichen, und bey der im höchſten Grade abergläubiſch religiöſen Stimmung der Gemüther, dennoch die größte ſittliche Verdorbenheit und Anarchie der Neigungen ſowohl unter den Layen, als unter den Geiſtlichen, und noch mehr unter dieſen, ſtatt finden konte. Die Moral der Kirche war auf's innigſte mit der Dogmatik verwebt, und an und für ſich betrachtet beruhte ſie auf den Ausſprüchen und Vorſchriften derjenigen lateiniſchen Kirchenväter, die damals in der Kirche am meiſten galten. Abälard erwarb ſich auch das Verdienſt, die Moral, zwar im Geiſte eines Theologen, aber doch aus einem unabhängigen, und mehr philoſophiſchen Geſichtspuncte zu unterſuchen. Seine Schrift darüber, ob ſie gleich die Spuren des Zeitalters unverkennbar trägt, und auch Manches enthält, was irrig iſt, und ſehr leicht misverſtanden und gemisbraucht werden konte, auch in der Folge von den Jeſuiten bey ihrer caſuiſtiſchen Moral gar ſehr gemisbraucht iſt, liefert doch auch mehrere Beweiſe von ſeiner unbefangenen Vernunft, und ſeinem lebhaften und lautern moraliſchen Gefühle. Sie empfiehlt ſich auch durch eine leichtere und angeneh-

mere Schreibart, als man ſie in irgend einem Werke philoſophiſchen Inhalts aus jener Periode antrifft. Das Eigenthümliche der Moral Abälards dürfte ſich auf folgende Hauptmomente zurückführen laſſen. Erſtlich: Die Sitten überhaupt ſind Fehler und Tugenden des Gemüths, welche den Menſchen zu guten oder böſen Handlungen d. i. ſolchen, die entweder gethan oder unterlaſſen werden ſollen, geneigt machen. Sie kommen nur der Seele zu; denn es giebt auch Fehler und Tugenden des Körpers (z. B. Schwachheit und Stärke, Trägheit und Geſchwindigkeit, die Blindheit und das Geſicht), die aber nicht zu den Sitten gerechnet werden können. Von den Sitten ſind auch ſolche Fehler und Tugenden der Seele zu unterſcheiden, die ſich dem Menſchen nicht imputiren laſſen, und ihm weder zum Lobe, noch zum Tadel gereichen. So iſt es eine Tugend der Seele, einen ſchnellfaſſenden Verſtand zu beſitzen, ein Fehler hingegen, wenn ſie etwas nur ſchwer begreifen kann; aber dieſe gehören nicht zu den Sitten, weil ſie nicht mit der Freyheit des Menſchen zuſammenhangen. Zweytens: Es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Sünde und einem Fehler, der zum Böſen geneigt macht. Ein ſolcher Fehler iſt nicht immer Sünde. Der Jähzorn, ein wohllüſtiges Temperament, ſind Fehler, die den Menſchen zu böſen Handlungen anreizen; aber an

ſich

ſich ſelbſt ſind ſie keine Sünden; ſie ſind Beſchaffenheiten, die dem Menſchen zum Kampfe gegen die Begierden, zur Enthaltſamkeit und Mäßigung Gelegenheit geben. Der Menſch ſündigt nur alsdenn, wenn er aus freyem Willen ein Sclav jener fehlerhaften Neigungen wird, und ihnen zufolge Handlungen begeht, die er nicht begehen ſoll. Drittens: Die Sünde iſt demnach Einwilligung in unrechtmäßige Handlungen, zu welchen die Seele durch fehlerhafte Neigungen gereizt wird. Durch die Sünde wird Gott beleidigt und verachtet, weil ſie wider das Gebot deſſelben iſt, und wer ſündigt, macht ſich vor Gott der Verdamniß ſchuldig. Die Sünde läßt ſich alſo auch erklären als Verachtung Gottes, daß man nicht um ſeinetwillen thun will, was man thun, und nicht unterlaſſen will, was man unterlaſſen ſoll. Abälard ſetzte demnach — und von ihm als theologiſchen Moraliſten, zumal in jener Zeit, ließ es ſich gar nicht anders erwarten — das Moralprincip und den Grund der Verbindlichkeit deſſelben in den Willen Gottes. Viertens: Der Wille einer böſen That iſt nicht Sünde, ſondern eine nothwendige Schwachheit, die Gelegenheit zum Kampfe und Siege giebt, und nur bezähmt, nicht ausgerottet werden kann. Ein Weib alſo begehren iſt nicht Sünde; ſondern in die Begierde einwilligen, iſt Sünde, und es iſt nicht der Wille des Beyſchlafs, ſondern

dern der Wille der Einwilligung verdammlich. Man ſieht, daß Abälard hier die Aeuſſerung des ſinnlichen Begehrungsvermögens mit der Aeuſſerung des vernünftig freyen Willens, der ſich in Beziehung auf jene nach einem höhern Geſetze beſtimmen oder nicht beſtimmen kann, verwechſelt hat. Fünftens: Der Menſch willigt aber in das ein, was nicht erlaubt iſt, wenn er ſich von der Ausübung deſſelben nicht zurückhält, ſondern vielmehr bereit iſt, es zu thun, ſobald ſich ihm nur eine Veranlaſſung dazu darbietet. Der Vorſatz iſt eben ſo ſträflich, wie die That; denn, wer einwilligt, Böſes zu thun, hat es, ſo viel an ihm liegt, bereits gethan. Die Vollziehung der Sünde vergrößert die Schuld und Verdamniß derſelben bey Gott nicht. Der Einwurf, daß die Vollziehung der Sünde von einer Luſt begleitet werde, welche die Schuld vergrößere, iſt ungültig; denn es kann nicht bewieſen werden, daß die Luſt an ſich ſelbſt eine Sünde ſey, und nichts kann den Menſchen ſchuldig machen, was durch die Einrichtung der Natur ſelbſt nothwendig iſt. Man kann eben ſo wenig bey einer guten That eine zwiefache Güte annehmen, die Güte der Abſicht und die Güte der Handlung. Man irrt ſich, wenn man annimt, die gute Abſicht, und die Vollziehung derſelben, wären zwey gute Dinge, die zuſammen genommen mehr gelten müßten, als jedes für ſich ſelbſt. Es komt

le-

lediglich auf die Abſicht an. Wenn zwey Perſonen den guten Vorſatz faſſen, Armenhäuſer zu bauen; der eine ihn wirklich ausführt; dem andern aber das Geld dazu entwandt wird, ſo daß er ihn nicht ausführen kann; ſo hat dennoch jener keine größere Vergeltung bey Gott zu erwarten, als dieſer. Sechstens: Eine gute Abſicht iſt diejenige, die in ſich ſelbſt recht iſt; eine Handlung oder ein Werk aber, das Jemand verrichtet, iſt gut, nicht, weil es an ſich ſelbſt gut iſt, ſondern weil es aus einer guten Quelle (einer guten Abſicht) herfließt. Dieſelben Werke deſſelben Menſchen können daher zu verſchiedener Zeit gut oder böſe ſeyn, je nachdem die Abſicht dabey gut oder böſe iſt. Inzwiſchen folgt nicht, daß die Abſicht gut ſey, wenn ſich Jemand es einbildet, wie die Verfolger der Märtyrer wähnten, daß ihr Verfahren gegen dieſe Gott gefalle. Der Werth der Abſicht hängt nicht von der ſubjectiven Meynung, ſondern von ihrer objectiven Uebereinſtimmung mit Gottes Geboten ab. Bey dem Allen läßt ſich aber doch nicht behaupten, daß diejenigen ſündigten, welche eine böſe Handlung begehen, in der Meynung, daß dieſelbe Gotte wohlgefällig ſey. Die Unwiſſenheit und der Unglauben des Menſchen ſind nicht Sünden. Um hier manchen Einwürfen auszubeugen, gab Abälard doch zu, daß man böſe Handlungen aus Unwiſſenheit und Unglauben nur nicht Sün-

den im engern Verſtande nennen könne; daß ſie aber doch Sünden im weitern Verſtande ſeyn könnten, ſofern Unwiſſenheit und Unglauben als Folgen der Verdamniß des erſten Menſchen betrachtet würden. Siebentens: Gott hat nicht alle Sünden ohne Ausnahme verboten; ſondern es giebt auch Schwachheitsſünden, oder verzeihliche Sünden. Wollte man das Gegentheil annehmen, ſo ſcheint der Gottheit eine Unbilligkeit zur Laſt zu fallen, weil ſie in dem Falle ein Verbot gegeben hätte, deſſen Beobachtung keinem Menſchen möglich wäre. Eigentlich von Gott verbotene Sünden ſind nur ſolche freye Handlungen, die unmittelbar eine Einwilligung des Menſchen in die Verachtung Gottes ausdrücken. Zu den verzeihlichen Sünden zählt Abälard alle diejenigen, von denen ein Menſch weiß, daß ſie unrechtmäßig ſind, ob er gleich in dem Moment, wo er ſie begeht, ſich der Unrechtmäßigkeit derſelben nicht erinnert. Der übrige Theil der Moral Abälards hat mehr Beziehung auf die damalige kirchliche Dogmatik, als auf die Philoſophie überhaupt.

Abälardi Ethica, ſeu liber dictus: ſcito te ipſum, in *Pezii* Theſ. anecd. nov. T. III p. 625. — Für die Geſchichte der moraliſchen Denkart in dem nächſten Zeitalter nach Abälard, und ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Moral, hauptſächlich in der

der katholiſchen Kirche, iſt die moraliſche Schrift Abälards, aus welcher im § einige Hauptſätze ausgehoben ſind, von dem höchſten Intereſſe. Auch wirft ſie ein helles Licht auf Abälards Philoſophie und Charakter überhaupt. Es ſcheint, daß er für ſeinen Hang zur Wohlluſt und ſeine Ausſchweifungen moraliſche Rechtfertigungsgründe geſucht habe; denn ſeine problematiſchen Fragen, die Beyſpiele, welche er zur Erläuterung derſelben und ihrer Entſcheidung anführt, drehen ſich häufig um die Moralität oder Immoralität des Umgangs der beyden Geſchlechter herum. Und freylich hatte ihm auch ſein Schikſal Urſache genug gegeben, über dieſe Puncte genauer nachzudenken, und durch philoſophiſche Argumentationen, wo möglich, die verlorne Ruhe und Zufriedenheit wieder zu finden. Sonſt iſt im Ganzen genommen die Moral Abälards ein ſonderbares Gemiſch von theologiſcher Dogmatik und Philoſophie. Am gefährlichſten aber waren die Sätze, daß aller moraliſche Werth der Handlungen auf der Abſicht des Handelnden beruhe, wobey auch die gröbſten Verbrechen gerechtfertigt werden, wenn der Verbrecher eine gute Abſicht hatte, oder gar nur eine gute Abſicht zu haben vermeynte, ſollte ſie gleich an ſich ſelbſt böſe ſeyn; daß Handlungen verzeihlich ſind, wenn Jemand auch ihre Unrechtmäßigkeit kennt, nur aber beym Handeln nicht an dieſe Unrechtmäßigkeit denkt; daß Gott unmöglich alle böſen Handlungen verboten haben könne, weil es einem Menſchen unmöglich

lich ſey, ſich vor allen zu hüten u. w. Dieſe Sätze, welche Abälard ſchon bey ſeinem Leben unter viele tauſende von Zuhörern verbreitete, mußten den verderblichen Samen in der katholiſchen Kirche ausſtreuen, der nachher durch die Pflege der Jeſuiten in wiſſenſchaftlicher und praktiſcher Hinſicht ſo heilloſe Früchte trug. Abälard ſelbſt lehrte wohl nach ſeiner Ueberzeugung, und meynte es mit der Menſchheit und der moraliſchen Wahrheit redlich; es war ihm überhaupt darum zu thun, einer vernünftigen Beurtheilung auch in moraliſchen Angelegenheiten Raum zu gewinnen. Aber wie iſt der Irrthum der Ueberzeugung dieſes Philoſophen, gerade weil man ſich auf die Ueberzeugung eines Abälard, berufen konte, gemisbraucht worden! — Vergl. Cramer's fünfte Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte S. 373 ff. Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 49.

§. 663.

Nicht in dem Grade durch ſeine öffentlichen Diſpute, Schikſale und Privatverhältniße perſönlich berühmt, aber nicht minder wichtig für die Geſchichte der damaligen Philoſophie, war Hugo a Sto Victore, welchen Beynamen er mit mehr andern ausgezeichneten Männern der Zeit als regularer Chorherr zu St. Victor in Paris

Paris führte. Er war gebohren 1096, und ſtammte nach einigen aus dem Geſchlechte der Grafen von Blankenburg ab, daher auch dieſe Niederſachſen als ſein Vaterland angeben; nach andern war ſein Geburtsort Ypern in Flandern. Seine erſte Bildung empfieng er im Kloſter Hamersleben, wo er ſich auch vorzüglich mit Mathematik beſchäfftigte. Zur Beförderung ſeiner wiſſenſchaftlichen Studien begab er ſich in ſeinem achtzehnten Jahre nach Paris in das Kloſter St. Victor, in welchem Wilhelm von Champeaux ſich aufhielt, und lehrte. Er begleitete nachher bey der berühmten Schule dieſes Kloſters ſelbſt ein Lehramt, ſchrieb mehrere Werke, die damals viel geleſen wurden, und ſtarb 1140 in den beſten Jahren ſeines Lebens. In der Philoſophie und Theologie hatte auch er ſich am meiſten nach dem Auguſtin, Boethius, und andern lateiniſchen Kirchenſchriftſtellern gebildet. Auſſer den dialektiſchen Werken des Ariſtoteles ſcheint er weiter nichts von dieſem Philoſophen benutzt zu haben. Seine Bekantſchaft mit arabiſcher Literatur iſt zweifelhaft; zum mindeſten war ſie ſehr geringe. Hugo äuſſert mehrmal ſehr unbefangene und geſunde Urtheile über die Philoſophie und Philoſophen in ſeiner Epoche, die ſeine Denkart überhaupt in einem vortheilhaften Lichte zeigen. Er beſchwert ſich lebhaft, daß man die Hauptangelegenheit der Philoſophie in die

Kunſt ſetze, einen ſachleeren Wortſchwall zu machen, und dadurch das, was an ſich klar und deutlich ſey, verdunkele.

§. 664.

Der vornehmſte Gegenſtand der Philoſophie Hugo's war ebenfalls die rationale Theologie. Er ſtellte für das Daſeyn Gottes mehrere Argumente auf, die ſich zwar auf die itzt gewöhnlichen und bekanten Beweisarten zurückführen laſſen, aber doch dieſe in neuen Beziehungen darſtellen. Die Vernunft, ſagte er, iſt vom Körper weſentlich verſchieden; ſie iſt unſichtbar und geiſtig. Aber ſie iſt eine endliche Vernunft; wir haben nach unſerem eigenen Bewußtſeyn nicht immer exiſtirt. Nun kann die Vernunft, weil ſie geiſtiger Natur iſt, weder aus unſerm eigenen, noch aus einem andern Körper entſprungen ſeyn; ſie muß aus Nichts, ohne alle Materie, geſchaffen ſeyn; und folglich einen Schöpfer haben. Alles, was entſtanden iſt, ſetzt etwas Anderes voraus, wodurch es entſteht; und was nicht urſprünglich durch ſich ſelbſt vorhanden iſt, kann auch nicht urſprünglich ein Anderes hervorbringen. Es muß demnach ein durch ſich ſelbſt vorhandenes Weſen geben, und dieſes iſt Gott. Ein an-

anderer Beweis, welchen Hugo für das Daſeyn Gottes gebraucht, beruht auf teleologiſchen Gründen. Jeder Trieb und jede Begierde eines Geſchöpfes in der Welt findet ein Object, wodurch ſie befriedigt wird. Wäre die Welt das Werk des Zufalls, ſo würde dieſe Zuſammenſtimmung der Objecte mit den Trieben und Begierden der Geſchöpfe unmöglich ſeyn. Dazu komt, daß die Körper in ihren Thätigkeiten und Bewegungen überhaupt auf's vollkommenſte mit einander zum Ganzen harmoniren, obgleich die Thätigkeiten der Körperwelt ſehr verſchieden und oft einander geradezu entgegengeſetzt, und ſich gegenſeitig zerſtörend und beſchränkend ſind. Es muß alſo eine Vorſehung exiſtiren, die dieſe Harmonie der Dinge hervorbringt, und über die Erhaltung derſelben waltet. Dieſe Vorſehung kann aber nur der Gottheit zugeſchrieben werden. Auch in Anſehung der göttlichen Eigenſchaften hat die Vorſtellungsart Hugo's manches Eigene. Gott iſt unveränderlich, weil er überall wirklich gegenwärtig, und doch einfach iſt. Er kann alſo ſeinen Ort nicht wechſeln; keine neue Beſchaffenheit annehmen; denn er iſt Urheber alles Seyns; er iſt keiner Zunahme und keiner Abnahme fähig; denn den Zuwachs müßte er von außen erhalten, es iſt aber nichts außer ihm, und als einfaches Weſen kann Er keine Abnahme leiden. Er iſt keiner Veränderung der in-

nern Qualitäten unterworfen; denn der Naturlauf iſt unabänderlich beſtimt, und die Erkentniß Gottes iſt unendlich vollkommen, und ſich alſo immer ſchlechthin gleich. Die Möglichkeit der Allwiſſenheit Gottes in Beziehung auf die Freyheit des Menſchen machte auch dem Hugo eine Schwierigkeit. Die Art, wie er ſich zu helfen ſuchte, verräth Subtilität des Scharfſinns, wiewohl ſie nicht befriedigend iſt. Von einem, der nie leſen wird, iſt möglich, daß er leſe. Weiß nun Gott, daß er leſen wird, ſo iſt ſein Vorherwiſſen falſch, weil der Menſch nie leſen wird. Weiß es Gott nicht, ſo iſt möglich, daß Gottes Wiſſen vergrößert werde, weil es möglich iſt, daß der Menſch leſe. Gott iſt aber allwiſſend, und es wäre alſo möglich, daß Gott mehr wüßte, als er weiß, was ſich gleichwohl widerſpricht. Hugo erwiederte hierauf: Man kann weder ſagen: Gott weiß, daß der Menſch leſen wird; noch: Gott weiß nicht, daß er leſen wird; ſondern Gott weiß, daß der Menſch nicht leſen werde. Das andere ſchon oben erwähnte ähnliche Argument gegen die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwiſſens beantwortete Hugo ſo: Das Künftige muß nothwendig erfolgen, weil es ſonſt nicht zukünftig ſeyn könte. Aber ſoferne es nicht innere Nothwendigkeit hat, bleibt es doch immer innerlich zufällig. Was die Gottheit vorher weiß, muß nothwendig geſchehen; denn ſonſt könte ſie es

nicht

nicht vorherwiſſen; aber an ſich iſt es nicht minder zufällig. Das Vorherwiſſen Gottes bleibt demnach untrüglich. Das Daſeyn des Uebels in Beziehung auf die Weißheit und Güte Gottes ſuchte Hugo auch auf eine eigene Art zu rechtfertigen. Der Satz: Gott will das Gute, und will das Uebel nicht, iſt nach ihm ſo zu verſtehn: Gott urtheilt, daß das Gute mit ſeiner Natur zuſammenſtimme, und das Uebel dieſer zuwider ſey. Wenn gleich alſo Gott das Uebel nicht will (nicht billigt), ſo will er doch, daß es exiſtire, weil es in Rükſicht anderer Dinge gut iſt, wiewohl nicht an ſich ſelbſt gut. Auf den Einwurf, daß Gott hier als Urheber des Uebels erſcheine, weil er Urheber alles Guten, und es ein Gut ſey, daß das Uebel exiſtire, entgegnet Hugo: Gott wolle nicht das Uebel an ſich ſelbſt; er wolle nur, daß das Daſeyn deſſelben gut ſey; er kehre das Uebel zum Guten. Gott leitet alles zum Wohle des Ganzen, und dieſem muß das Wohl des Einzelnen nachſtehen. Man ſieht leicht, was dieſes Raiſonnement als Theodicäe für einen Werth habe. Eine originale von Hugo aufgeworfene Frage, an die vor ihm keiner gedacht hatte, iſt dieſe: Ob die Macht Gottes größer ſey, als ſein Wille? Wird angenommen, daß ſie es wäre, ſo entſteht eine Ungleichheit im Weſen Gottes, wodurch die Einfachheit deſſelben aufgehoben wird. Wird das Gegentheil angenommen, ſo

kann Gott, was er will, und will, was er kann. Gott thut alſo, was er will. Hieraus aber folgt, daß Gott nichts mehr thun kann, als er thut, und daß er alſo nach Nothwendigkeit handle. Dieſen Einwurf löſt Hugo dadurch: Wenn Gottes Macht darum größer iſt, als ſein Wille, weil er manches thun kann, was er nicht will: ſo iſt auch wiederum ſein Wille größer, als ſeine Macht, weil er manches darum nicht thun kann, weil er es nicht will. Die Macht Gottes wird alſo dadurch nicht beſchränkt, daß ſie ohne den Willen nichts ausführt; ſo wenig, wie der Wille Gottes nicht dadurch beſchränkt wird, daß er nicht alles will, was Gott nach ſeiner Macht kann. So ſind demnach Macht und Willen in der Gottheit identiſch, und haben beyde einen gleichen Umfang.

S. *Hugo de Sto Victore* Opp. T. III (Pariſ. 1526) fol. 9 ſq. Vergl. Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie B. IV S. 290 ff. — Dem Hugo wird auch ein Werk über die Seele in vier Büchern beygelegt; es iſt aber zweifelhaft, ob er wirklich der Verfaſſer deſſelben iſt, und ob es nicht aus einem ſpätern Jahrhunderte, vielleicht von einem Schriftſteller deſſelben Namens, da dieſer Namen in der Literargeſchichte des Mittelalters öfter vorkomt, herrührt. Es ſind Meynungen darin enthalten, die Hugo

nur

nur aus den Schriften arabiſcher Aerzte, die ſie ihrerſeits von den Griechen entlehnten, geſchöpft haben könte, und die Bekantſchaft Hugo's mit arabiſcher Literatur iſt, wie ſchon erinnert worden, problematiſch. Zur Beurtheilung der Pſychologie des Hugo iſt das zweyte Buch am wichtigſten. Er unterſcheidet hier eine vernünftige und eine ſinnliche Seelenkraft. Jene iſt das Vermögen der Begriffe und des Denkens überhaupt, das eigentliche Seelenſubject; dieſe iſt das Vermögen der Empfindungen, Anſchauungen und Einbildungen, das mit der vernünftigen Seele verbunden iſt, und gemeinſchaftlich mit ihr zur Erkentniß der Sinnenwelt wirkt. Die ſinnliche Seelenlenkraft hält Hugo für eine aus Feuer und Luſt gemiſchte Subſtanz, die ihren Hauptſitz im Herzen habe, von hier zum Gehirne aufſteige, und die fünf Sinne in den dazu gehörigen Organen hervorbringe. Eben dieſe feurige Luft, welche die äußern Sinne erzeugt, bewirkt in einer der Hirnhölen, in welcher ſie ſich verbreitet, die Einbildungskraft. Dann afficirt ſie mitten im Gehirne die vernünftige Seele, und überliefert dieſer die Bilder der Sinneneindrücke, um ſie in Begriffe zu verwandeln. Es liegen bey dieſer Vorſtellungsart Meynungen des Galen zum Grunde, die von den Arabern angenommen, und dadurch im Occidente auch unter den Chriſten bekant geworden waren. — Uebrigens iſt zu bemerken, daß ähnliche Meynungen in einer Schrift

περι διδαξεων (über die Anfangsgründe der Philoſophie) vorkommen, die Beda's Werken beygedruckt, auch von den ältern Schriftſtellern dieſem beygelegt iſt, von andern aber dem Wilhelm de Conches (Guilielmus de Conchis), der im Anfange des zwölften Jahrhunderts lebte († 1150), und noch von andern unter dem Titel: de philoſophia mundi, dem Honorius, Presbyter von Autun, zugeſchrieben wird. Es wäre möglich, daß aus dieſer Schrift die obige Theorie in Hugo's Werk eingeſchoben wäre, da der größtentheils myſtiſche und frömmelnde Inhalt dieſes im Uebrigen gar nicht damit zuſammenſtimt.

§. 665.

Ein anderer Zeitgenoſſe Abälards war Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), gebürtig aus Gascogne, Lehrer der Theologie in Paris und zuletzt Biſchoff von Poitou. Er ſtarb 1154. Wegen ſeiner Erklärung von der Dreyeinigkeit in dem Commentare zu dem Werke des Boethius über dieſe Materie wurde er der Kätzerey verdächtig, deßhalb von dem damaligen großen Kätzerverfolger, dem Bernhard, Abt von Clairvaux, angeklagt, und zum Wiederrufe gezwungen. Seine unter den Scholaſtikern ſehr berühmte Abhandlung de ſex prin-

principiis ſollte eine Einleitung in die Ariſtoteliſchen Kategorieen ſeyn, iſt aber viel dunkler, als dieſe ſelbſt, und enthält auch manches Eigenthümliche, was durch die damalige Anſicht und Beurtheilung der Naturprincipien beſtimt wurde. Die Form, als der Materie entgegengeſetzt, erklärt Gilbert für einfach und unveränderlich. Sofern ſie zur Materie hinzukomt, wird dieſe nicht größer durch ſie, wie ſie dann werden müßte, wenn die Form etwas Zuſammengeſetztes wäre. Gilbert ſcheint die Form auf einen Begriff zurückgeführt zu haben, da er ſie ſelbſt ſogar rationem nennt, und war alſo eigentlicher Realiſt. Die Unveränderlichkeit legt er der Form bey, weil ſie ſelbſt nie verändert werde, ſondern nur das Subject, zu dem ſie hinzukomt, Veränderungen erfahre. Auch das Allgemeine war ihm nicht ein bloßes Wort. So wie er den einzelnen beſondern Dingen der Form nach eine Realität beylegte, wiewohl dieſe nur durch den Begriff beſtimt wurde, ſo ließ er das Allgemeine aus der Vereinigung der einzelnen beſondern Dinge entſpringen, wie ein Ganzes aus Theilen. Die damals gangbaren Erklärungen von der Möglichkeit der intenſiven Zunahme und Abnahme der Dinge verwarf Gilbert ſämtlich. Man leitete ſie her aus der Zunahme und Abnahme bald der Subjecte, bald der Formen, bald beyder. Gegen die erſte Erklärung wandte Gilbert ein:

Eine Perle heiße doch weißer als ein Pferd, das etwa nur einen weißen Fuß habe, und ſey doch nicht größer, als dieſes. Gegen die andere: daß man alsdenn einen Menſchen oder ein Pferd weißer als eine Perle nennen müſſe, weil das Weiße in jenen beyden mehr Raum einnehme, als in dieſer. Eben dieſe Einwendungen, die die beyden erſten gangbaren Erklärungen auf einen Widerſpruch hinführen, treffen auch die dritte. Gilbert nahm alſo zur Erklärung zufällige **Formen** (formas adventitias, accidentales) an, die der Abwechslung an Intenſion dadurch fähig wären, daß ſie ſich dem Begriffe mehr oder weniger näherten, welcher durch ein Wort eigentlich bezeichnet werde. Das Wort **Weiß** bezeichnet den Begriff der abſoluten **Weiße**, und nun heißt die Form mehr oder weniger weiß, die ſich dem Begriffe mehr oder weniger nähert. Es iſt einleuchtend, daß Gilbert durch dieſe Erklärung nichts erklärte.

S. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III p. 768. *Gilberti Porretani* Comm. in Boethium de Trinitate in den Opp. Boethii. *Ejusd.* de ſex principiis, in den ältern lateiniſchen Ausgaben der Werke des Ariſtoteles.

§. 666.

§. 666.

Abälard hatte mehr Schüler, die ſehr berühmt wurden, und auf die nächſtfolgenden Schikſale der Theologie und Philoſophie großen Einfluß hatten. Zu dieſem gehörte erſtlich Peter aus der Lombardey, der die Theologie und Philoſophie in der Abtey der heil. Genoviefa zu Paris öffentlich lehrte. Er unterrichtete auch die Söhne Königs Ludovig des VII. und gelangte dadurch zur biſchöflichen Würde in Paris. Sein größtes Verdienſt, das er ſich als Schriftſteller erwarb, beſtand in dem Werke Magiſter ſententiarum, welchen Titel ihm ſelbſt das Zeitalter zum Beynamen gab. Es enthielt das gangbare dogmatiſch theologiſche Syſtem meiſtens nach dem Auguſtin, und zwar ſo, daß dem vom Hildebert aus Lavardin gegebnen Muſter zufolge, die philoſophiſchen Einwürfe den Glaubenslehren entgegengeſtellt, und mit den Gründen für und wider vorgetragen wurden. Zuweilen ſucht Peter die philoſophiſchen Einwürfe und Zweifel durch philoſophiſche Gegengründe, oder durch genauere Beſtimmungen und Diſtinctionen zu heben; ſehr oft aber beruft er ſich ſchlechthin auf die Auctorität der Kirchenväter, um ſie niederzuſchlagen. Uebrigens betreffen die philoſophiſchen Zweifel, die er vorbringt, meiſtens die Natur der göttlichen Eigenſchaften, und das

Ver-

Verhältniß Gottes zur Welt. So erwähnt er eines Einwurfs gegen die Exiſtenz Gottes: Wäre nichts Künftiges, ſo konte Gott nichts vorherwiſſen; nun iſt aber möglich, daß Gott hätte nichts ſchaffen können, daß alſo nichts Künftiges geweſen wäre; alſo iſt auch möglich, daß Gott nichts vorherwiſſe, und das Vorherwiſſen iſt demnach keine weſentliche Eigenſchaft Gottes. Nun aber gehört das Wiſſen und folglich auch das Vorherwiſſen zum Weſen Gottes ſelbſt; wäre es möglich, daß Gott nicht vorher wüßte, ſo würde es auch möglich ſeyn, daß Gott nicht exiſtirte. Petrus ſuchte dieſem Einwurfe durch eine Diſtinction auszubeugen. Gott iſt nicht vorherwiſſend, kann entweder heißen: es ſind keine Gegenſtände ſeines Wiſſens vorhanden; oder: er hat nicht das Vermögen, das Künftige vorher zu wiſſen. In der erſtern Bedeutung kann man das Vorherwiſſen Gottes leugnen, ohne dadurch ſeiner Vollkommenheit und weſentlichen Exiſtenz den geringſten Eintrag zu thun. In dem obigen Raiſonnement iſt aber auf dieſen Unterſchied keine Rückſicht genommen; daher es auf einem Paralogism beruht. Die reale Allgegenwart Gottes nahm Petrus im Sinne der Kirche an, fand aber die Erklärungen der Kirchenväter von derſelben unzulänglich, und hielt ſie ſelbſt für ſchlechthin unbegreiflich. Gegen die Allmacht Gottes berührt er folgenden Einwurf:

Gott kann nichts anderes, und auch nichts beſſeres machen, als was er gemacht hat; er kann auch nicht Etwas von dem, was er gemacht hat, nicht machen; denn Gott kann überhaupt nichts anders thun, als was gut und recht iſt. Es iſt aber nur das gut und recht, was er thut; denn wäre es etwas anderes, ſo that Gott nicht alles, was gut und recht iſt. Mithin iſt Gott nicht allmächtig. Petrus entgegnet: Gott kann nichts anderes thun, als was gut und gerecht wäre, wenn er es thäte; aber er kann vieles thun, was weder gut noch recht iſt, weil es nicht iſt, und nicht ſeyn wird. Jener Einwurf wurde auch ſo ausgedrückt: Was Gott thut oder unterläßt, thut oder unterläßt er aus der beſten und weiſeſten Urſache. Dieſe Urſache, oder Vernunft, gehört zu ſeinem ewigen und unveränderlichen Weſen; alſo kann Gott nichts thun und unterlaſſen, als was er thut und unterläßt. Die Antwort des Petrus iſt: Gott kann nach eben der Urſache oder Vernunft auch thun, was er läßt, und laſſen, was er thut. Daß dieſe Gegenargumentationen ſehr unbündig waren, bedarf kaum einer Erinnerung. Auch über das Uebel und deßen Verhältniß zum göttlichen Willen hat Petrus diſputirt. Man ſagte: Gott muß das Uebel gewollt haben; denn hätte er es nicht gewollt, ſo würde es exiſtiren; oder man müßte annehmen, daß Gott nicht allmächtig ſey.

ſey. Nur hat aber Gott das Uebel nicht ſchlechthin als Uebel gewollt; ſondern er wollte das Uebel, weil es gut war, daß das Uebel exiſtirte. Petrus ſetzte dieſem Raiſonnement die Behauptung entgegen: Gott will nicht, daß das Uebel exiſtire; er will auch nicht, daß es nicht exiſtire. Wollte Gott die Exiſtenz des Uebels, ſo würde er es hervorbringen und der Urheber deſſelben ſeyn; wollte Gott, daß es nicht exiſtirte, ſo würde es auch nicht exiſtiren, oder Gott wäre nicht allmächtig. Gott hat alſo bloß das Nichtwollen, daß das Uebel ſey; das heißt mit andern Worten: Er will die Exiſtenz des Uebels nicht; aber er läßt ſie zu. Auch mit dieſer Antwort war jenes Raiſonnement ſehr ſchlecht widerlegt.

* *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. III p. 764. *Petri Lombardi* Sentent. I. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. S. 300. — Es war wirklich eine ſinnreiche Erfindung, der Vernunft in ihrer Dialektik freyes Spiel zu laſſen, dadurch, daß es nur als ein Spiel betrachtet wurde, wobey der orthodoxe Glaube weder etwas gewinnen, noch etwas verlieren könne. Ohne dieſe Erfindung würden Raiſonnements gegen die göttlichen Eigenſchaften, wie mehrere der bisher erwähnten ſind, als die verdammungswürdigſten Kätzereyen haben erſcheinen müſſen. Die Vernunft behauptete hier ihre Rechte durch

durch eine Sophiſterey. Inzwiſchen wurde doch oft aus dem Spiele ein Ernſt; dann kam es auch denen, die ihm nachhiengen, ſehr theuer zu ſtehn. Daß die Häupter der Kirche nicht ahndeten, wohin am Ende auch jenes Vernunftſpiel führen müſſe, iſt doch immer ein Beweis von ihrem Blödſinne.

§. 667.

Mit ähnlichen dialektiſchen Unterſuchungen über die Natur der göttlichen Eigenſchaften und ihr Verhältniß zur Welt beſchäfftigte ſich auch Hugo, Erzbiſchof von Rouen (Rothomagenſis), ein Zeitgenoſſe Peter's aus der Lombardey. Er war aus Amiens gebürtig, ward Mönch in dem Kloſter zu Clugny, wo er auch ſeine erſte literariſche Bildung erhielt, wurde hernach Abt zu Reading in England, und zuletzt Erzbiſchof zu Rouen im Jahre 1130. Er ſtarb 1164. Unter ſeinen Schriften ſind ſeine theologiſchen Dialoge oder Quaeſtiones am merkwürdigſten. Die Allgegenwart Gottes ohne Ausdehnung ſuchte er durch eine Vergleichung mit den Qualitäten zu erklären, wie ſchon mehrere NeuPlatoniker und die Kirchenväter gethan hatten. Wie die Geſundheit ſich im ganzen Körper befindet, ohne ausgedehnt zu ſeyn,

ſeyn, ſo iſt Gott überall ganz gegenwärtig, und doch nicht ausgedehnt. Es iſt nur zwiſchen den Eigenſchaften Gottes und den Qualitäten der Dinge der Unterſchied, daß die letztern aufgehoben werden, ſobald die Dinge aufgehoben werden, jene aber auch nach Aufhebung aller Dinge doch beſtehen können. Hugo überſah bey dieſem Gleichniße, daß die Gegenwart der Qualitäten der Dinge nicht dieſelbe mit der Gegenwart einer Subſtanz ſey. Auch das Daſeyn des Uebels in der Welt ſuchte Hugo mit dem Begriffe der Vollkommenheit des göttlichen Urhebers derſelben zu vereinigen. Er unterſchied das Uebel in das phyſiſche und moraliſche; zu jenem rechnete er das Leiden des Körpers und der Seele; nahm es aber nicht für abſolutes Uebel an; für ein ſolches ließ er nur das moraliſche gelten. Er ſchränkte alſo auch die Theodicäe lediglich auf die Beziehung zu dieſem ein. Nach ihm iſt das moraliſche Uebel an ſich nichts; denn es weicht von dem höchſten Gute, der Gottheit, ab, die allein die Realität ausdrückt; was aber hiervon abweicht, iſt nichts. Was Gott als wirklich hervorbringt, iſt gut; das Böſe iſt nur eine Negation. Ein endliches vernünftiges Weſen handelt gut, ſofern es in ſeinem Wollen und Handeln mit dem Willen Gottes, der nur das Gute hervorbringt, zuſammenſtimmt; es handelt aber böſe, wenn es von dem Willen Gottes abweicht. Das Böſe

liegt

liegt bloß in der Abweichung; das Handeln an ſich ſelbſt, ſofern dadurch etwas Wirkliches zu Stande komt, iſt immer gut. In Beziehung auf Gott iſt folglich jede Handlung gut, weil der göttliche Willen nur das Gute hervorbringt, und das Handeln an ſich gut iſt, ſofern es in Gott ſeinen Grund hat; in Beziehung auf den Handelnden aber kann eine Handlung böſe ſeyn, wenn ſie von dem göttlichen Willen abweicht. Das Scharfſinnige in dieſer Argumentation zur Rechtfertigung der Gottheit wegen des Uebels iſt nicht zu verkennen; ſie iſt auch von den ſpätern Philoſophen zu demſelben Zwecke öfter benutzt worden; iſt aber eben ſo wenig befriedigend, wie alle anderen, die man vorgebracht hat, da das Böſe nicht für eine bloße Negation gehalten werden kann, und die Fähigkeit des Menſchen, von dem göttlichen Willen abzuweichen, doch immer als in eben dieſem Willen gegründet betrachtet werden muß.

Hugon. Rothomag. Dialogi ſeu quaeſt. theol. ap. *Martene* Theſ. Nov. Anecdot. T. V col. 904. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 306.

§. 668.

Einer der geiſtvollſten und achtungswertheſten Zöglinge Abälards war Johann von

Salisbury mit dem Beynamen der Kleine (parvus, *petit*). Er erzählt ſelbſt in einem ſeiner Werke Metalogicus die Geſchichte ſeiner Studien, und charakteriſirt ſeine Lehrer. Sehr früh (im J. 1137) begab er ſich aus England nach Frankreich, hörte zu Paris den Abälard, und nachdem dieſer vor das Concilium zu Sens gefodert war, den Robert von Melün, Wilhelm von Conches, u. a. Ungeachtet er großen Fleiß auf die Gegenſtände gewandt hatte, auf welche ſich damals der gelehrte Unterricht faſt ausſchlieſſend bezog, ſo hatte er doch einen zu geſunden Verſtand, und zu viel praktiſchen Sinn, um ſich dadurch befriedigt zu finden. Er ſah ein, daß mit allen dieſen dialektiſchen Spitzfindigkeiten, welche die Köpfe ſo ſehr beſchäfftigten, für das wirkliche geſellſchaftliche Leben wenig gewonnen werde; ja daß vielmehr die wahren Zwecke, welche die wiſſenſchaftliche Bildung haben ſollte, dabey gänzlich verfehlt, die Denkart des Zeitalters verſtimmt, und von dem richtigen Wege zur größern Cultur abgeleitet würde. Daß Johann ſo unbefangen und ſo treffend über den Werth der Philoſophie ſeiner Zeitgenoſſen urtheilte, hatte auch wohl mit darin ſeinen Grund, daß er ſehr dürftig und deshalb genöthigt war, Kinder zu unterrichten in Sprachen, in hiſtoriſchen, geographiſchen, phyſikaliſchen und andern Vorkentnißen. Da er ſich alſo ſelbſt Kentniße dieſer Art erwerben mußte,

ſo

ſo hatte er Gelegenheit, zwiſchen dem Intereſſe und Nutzen derſelben, der ſich immer offenbar bewährte, und dem Intereſſe und Nutzen der damaligen, zwar höchſt ſpitzfindigen und wortreichen, aber ſachleeren Philoſophie eine Vergleichung anzuſtellen, welche, weil er von der letztern für das wirkliche Leben wenig oder gar keinen Gebrauch machen konte, natürlich in ſeinem Urtheile zum Nachtheile der letztern ausfiel. Johann rühmt daher auch unter ſeinen Lehrern vorzüglich den Wilhelm von Conches, unter deſſen Anleitung er Grammatik ſtudirte und lateiniſche Claſſiker las, und von dem er ſagt, daß er die Zeit, die er ſeinen Vorträgen gewidmet, nie bereue, und auſſer dieſem den Richard den Biſchoff, dem er mehr echte Wiſſenſchaft, Wahrheitsliebe, und weniger leeres Wortgeſchwätz beymißt, als er bey andern ſeiner Lehrer gefunden haben will. Von der Art, wie Johann den Zweck literariſcher Studien beurtheilte, und ſie ſelbſt betrieb, war es eine natürliche Folge, daß er ſich in eigentlich gelehrten Kentnißen vor allen ſeinen Zeitgenoſſen rühmlich auszeichnete. Den Werth der Philoſophie, auch in ihrem damaligen Zuſtande, verkannte er nicht durchaus. Er urtheilte nur von ihr, da ſie meiſtens auf Dialektik und Ontologie beſchränkt war, daß ſie für ſich genommen eine leere und für den Geiſt durchaus unfruchtbare Wiſſenſchaft ſey; falls man ſie nicht mit einem

anderweitigen nützlichen Stoffe in Verbindung ſetze (illam, ſi ſola fuerit, jacere exſanguem et ſterilem, nec ad fructum philoſophiae foecundare animam, ſi aliunde non concipiat), und in dieſem Urtheile hatte er ganz Recht. Er wollte deswegen auch das philoſophiſche Studium auf die Phyſik und Moral ausgedehnt wiſſen. Nach einem dreyjährigen Aufenthalte zu Paris kehrte er in ſein Vaterland zurück, und widmete ſich ganz der Theologie. In der Folge nahm er Antheil an dem Streite der königlichen Macht mit der Geiſtlichkeit. Er verfocht lebhaft die Rechte der letztern, wozu auch wohl die perſönliche Gunſt der Päbſte Eugen's III und Hadrian's IV, deren er in einem vorzüglichen Grade genoß, ſehr viel beytrug, zog ſich aber dadurch den Haß der königlichen Partey zu, und ward nebſt dem Kanzler Thomas Becket 1163 aus dem Reiche verwieſen. Sein Exil dauerte ſieben Jahre, da die Ausſöhnung des Pabſtes mit dem Könige erfolgte, und auch dem Johann vom Pabſte die Erlaubniß zur Rückkehr in ſein Vaterland beym Könige ausgewirkt wurde. Er ſcheint inzwiſchen eine Vorliebe für den Aufenthalt in Frankreich, der freylich damals für einen Gelehrten anziehender ſeyn mußte, gewonnen zu haben. Er ging dahin zurück, ward hier Biſchoff zu Chartres, und ſtarb 1180.

§. 669.

Die Schriften des Johann von Salisbury haben großes Intereſſe für die Charakteriſtik der Philoſophie der Zeit überhaupt; aber ſeine eigene philoſophiſche Vorſtellungsart, auch in Anſehung der Gegenſtände, die damals vorzüglich verhandelt wurden, iſt äuſſerſt unbeſtimt ausgedrückt. Selbſt Vieles, was er von den eigenthümlichen Behauptungen einzelner ſich widerſtreitender Parteyen beybringt, iſt nicht recht verſtändlich, da Johann ſich nicht die Mühe gegeben hat, die philoſophiſchen Kunſtausdrücke, deren er ſich bedient, und die er freylich bey denen, für welche er zunächſt ſchrieb, als bekannt, vorausſetzen konte, zu erklären, und er, ungeachtet ſeiner philologiſchen Gelehrſamkeit, doch noch nicht Kentniß der lateiniſchen Sprache genug beſaß, um die philoſophiſchen Spitzfindigkeiten ſeiner Zeitgenoſſen für uns deutlich darzuſtellen. So viel ſieht man, daß er über dieſe Spitzfindigkeiten ſelbſt, den Misbrauch, der mit ihnen getrieben wurde, über die Wörterkrämerey und Prahlerey der Philoſophaſter ſpottete. Seine Angriffe waren zunächſt gegen einen armſeligen Schwätzer gerichtet, den er unter dem Namen Cornificius durchzieht, und zweckten überhaupt ab, den Werth der Realkentniße gegen die Anmaaßungen dieſes und anderer ſeines Gleichen zu verthei-

theidigen. Was für philoſophiſche Meynungen aber Johann ſelbſt hegte, iſt nicht ſo klar. Es ſcheint überhaupt, daß er gar keinen beſtimten Dogmatismus hatte, ſondern ein Akademiker in ſeiner Art war, nach dem Beyſpiele des Cicero, wiewohl doch ſein Zweifeln ſich nur auf Gegenſtände der Ontologie erſtrecken mochte, weil über dieſe ſoviel geſtritten wurde, ohne daß doch der Streit zu einem befriedigenden Reſultate führte.

Der bittere Spott, mit welchem Johann von Salisbury die Nominaliſten beſtritt, war gewiß ſehr gerecht, wenn es wahr iſt, was er von ihnen als hiſtoriſche Thatſachen anführt. So diſputirten ſie mit einander über die Fragen: ob das Schwein, das auf den Markt gebracht wird, von dem Führer, oder von dem Stricke gehalten werde? — ob Jemand, der einen Mantel kaufe, auch die Kappe deſſelben kaufe? u. dgl. — Auch erzählt Johann, daß ſie bey ihren Diſputen über gewiße Sätze die Zahl der verneinenden Wörter ſo gehäuft hätten, daß die Diſputanten und Zuhörer ſich mit einer guten Quantität Erbſen und Bohnen hätten verſehen müſſen, um die Menge dieſer verneinenden Wörter behalten, und hernach mit Sicherheit ausrechnen zu können, ob die Zahl derſelben gleich oder ungleich ſey. Was war natürlicher, als daß dies endlich den geſunden Verſtand empörte, und die beſſern unbefangenern Köpfe zur lauteſten Sa-

Satire aufreizte? Da die Zeit mit dieſen armſeligen Zänkereyen verderbt wurde, und man gleichwohl einen Werth auf ſie legte, ſo waren ſie dem Emporkommen aller wahren Sprachkunde, hiſtoriſchen Gelehrſamkeit, und ſelbſt einer vernünftigern Philoſophie und Religion im höchſten Grade hinderlich; und in dem Betrachte war es ein nicht geringes Verdienſt, das ſich Johann von Salisbury durch ſeine Werke erwarb, in denen er ſich mit Ernſt und Schimpf den Urhebern und Liebhabern jener Zänkereyen widerſetzte.

Uebrigens kann man doch die Art, wie die verſchiedenen Parteyen der Nominaliſten philoſophirten, weder genau und vollſtändig genug aus den Werken Johann's kennen lernen, noch auch ſie nach ſeinem Zeugniße, da er einmal ihr entſchiedener Widerſacher war, ſicher beurtheilen und würdigen. Um dieſes thun zu können, müßten wir Schriften beſitzen, die Nominaliſten aus dieſer Periode ſelbſt zu Verfaſſern hätten. Es hat ſich aber nicht eine einzige nominaliſtiſche Schrift erhalten, ſondern alles, was wir davon wiſſen, beruht theils auf allgemeinen hiſtoriſchen Nachrichten, theils auf beyläufigen fragmentariſchen Erwähnungen des Abälard, Hugo von St. Victor, Johann von Salisbury, die noch dazu oft für uns ganz unverſtändlich ſind. Auch blieb die Partey der Nominaliſten immer die ſchwächere; und herſchend ward ſie niemals. Zu den Realiſten gehörten die angeſehenſten Mitglieder der Kirche; geſetzt alſo

auch, daß dieſe den Gründen, oder auch nur dem Diſputirtalente einzelner Nominaliſten nachzugeben genöthigt waren, ſo hatten ſie in ihrer kirchlichen Autorität andere Mittel, um dennoch ihr Uebergewicht zu behaupten. Da philoſophiſche Behauptungen damals immer in der unmittelbarſten Beziehung zu dogmatiſch theologiſchen Sätzen ſtanden, wenigſtens gleich auf dieſe bezogen, und an dieſen geprüft wurden, ſo durfte man nur eine Kätzerey wittern, und der Gegner ward leicht niedergeſchlagen.

§. 670.

In Beziehung auf den Streit der Nominaliſten und Realiſten iſt es wohl ausgemacht, daß Johann von Salisbury ſich zur Partey der Realiſten bekannt habe; da er gegen die erſtern als entſchiedener Gegner auftrat. Aber nicht ſo leicht iſt zu beſtimmen, wie er ſelbſt den Realismus dachte, der damals unter ſehr mancherley Modificationen, deren Johann ſelbſt mehrere anführt, vorgeſtellt wurde. Er erwähnt verſchiedener Meynungen darüber vom Walther von Mortagne, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Soiſſons, Gauslin Biſchof von Soiſſons, Gilbert von Poitou u. a.; manche derſelben beſtreitet er, keine erklärt er ganz deutlich und ſo, daß

man

man ſie zugleich für ſeine eigene anſehen könte. Aus einigen lateiniſchen Reimen Gottfried's, Unterpriors im Kloſter St. Victor, lernen wir die Porretaner, die Albricaner, Robertiner und Parvipontaner als einzelne Secten von Realiſten kennen. Die erſtern hatten ihren Namen vom Gilbert de la Porrée, und werden als überſpannte Realiſten aufgeführt, die ſich beſtändig auf die Kategorieen des Ariſtoteles beriefen. Der Stifter der Albricaner war Alberich von Rheims, deßen Johann von Salisbury mit Ruhm gedenkt. Die dritte Partey hatte den Robert von Melün, einen gebohrnen Engländer und wegen ſeiner Spitzfindigkeit berühmten Dialektiker zum Haupte. Die Parvipontaner endlich bekamen ihren Namen vom Johann Parvipontanus, ihrem Lehrer, der an der kleinen Brücke zu Paris wohnte, und ſo großen Beyfall hatte, daß ſeine Schüler ſich in der Nähe ſeiner Wohnung Häuſer bauten, und in dieſen ſeine Lehren wieder mittheilten. Ueberhaupt unterſcheiden ſich die Parteyen der Realiſten in Platoniſche und Ariſtoteliſche Realiſten, ſo daß ſie entweder die allgemeinen Begriffe im Sinne des Plato für die Realprincipien der Formen der Dinge betrachteten; oder die Kategorieen im Sinne des Ariſtoteles dafür annahmen. Man muß hierbey nicht vergeſſen, daß die Werke des Ariſtoteles die Phyſik und Metaphyſik betreffend,

mals noch gar nicht oder nur ſehr wenigen, und dieſen ſehr unvollkommen, bekant waren; daß alſo bey dieſen Realiſten, wenn von den Ariſtoteliſchen Formen der Dinge die Rede iſt, ſie nicht an das eigentlich Realprincip der Form in der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern an die Kategorieen dachten. Was man von Ariſtoteliſcher Philoſophie wußte, wurde lediglich aus den Büchern des Organon geſchöpft, und daher kam es auch, daß die Philoſophie überhaupt faſt nur auf Logik, Dialektik und Ontologie eingeſchränkt war. Ein Hauptbuch, worüber man als Text philoſophirte, war die Einleitung des Porphyr zu den Kategorieen des Ariſtoteles. Von der Platoniſchen Ideenlehre hatte man ebenfalls eine ſehr einſeitige, unvollſtändige und unrichtige Kentniß. Was hierbey den Streit am verwirrteſten machte, war, daß man aus den ſpätern Commentatoren des Ariſtoteles doch einige Notiz ſchöpfte theils von deßen Argumentationen gegen die Ideenlehre des Plato, theils von ſeinem phyſiſchen Realprincipe der Form. Hieraus wird erklärlich, warum ſich alle Parteyen der Realiſten, die eigentlich Platoniſchen Realiſten ausgenommen, und im Gegentheile auch die Nominaliſten, auf den Ariſtoteles, als ihren Gewährsmann, berufen konten; den unter andern Gründen, über die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen ſeiner Zeit zu ſpotten, braucht Johann von Salisbury

bury auch den, daß ſie ſich ſämtlich auf den Ariſtoteles ſtützten, wenn ſie auch einander in ihren Meynungen noch ſo entgegengeſetzt wären. Auch **Johann** ſelbſt ſchloß ſich dem Ariſtoteles an; er leugnete, daß die Univerſalien, was Plato behauptete, bloße Begriffe wären, und im Verſtande zu ſuchen ſeyn; aber er leugnete auch mit dem Ariſtoteles die objective Exiſtenz und Realität der Univerſalien; abgetrennt von den individuellen Dingen, an denen ſie haften, waren ſie nichts. Wahrſcheinlich war alſo **Johann** inſofern Realiſt, daß er die Realität der Formen (Univerſalien) in ihrer Verbindung mit den Dingen behauptete; allein ſowohl die objective Realität derſelben abſtrahirt von den Dingen gedacht, als die Nichtrealität derſelben, ſchlechthin verwarf. Seine Diſputation über dieſe Materie, beſonders, ſoweit ſie polemiſch iſt, läßt ſich hier nicht im Detail verfolgen.

Ioan. Sarisber. Metalog. II c. 17. p. 815 ſq. Polycrat. VII, 12. p. 451. ſq. Das Fragment eines Gedichts des Gottfried hat bekant gemacht *Leboeuf* Diſſertations ſur l'hiſtoire de Paris II p. 255.

§. 671.

Weniger durch dialektiſche Spitzfindigkeit, als durch ſeine myſtiſche Vorſtellungsart machte

te ſich berühmt Richard von St. Victor, von Geburt ein Schottländer, regulärer Chorherr und hernach Prior des Kloſters St. Victor in Paris, der 1173 ſtarb. In einer ſeiner Schriften zeigte er, wie der Menſch ſtufenweiſe zum Anſchauen der Gottheit und des göttlichen Lichtes erhoben werde, nach einer ähnlichen Idee mit der, welche Honorius von Autün, der im Anfange des zwölften Jahrhunderts ſtarb, in ſeiner Scala coeli ausgeführt hatte. Richard nimmt ſechs Stufen der Leiter an, welche zum unmittelbaren Anſchauen Gottes führe. Auf den drey erſten iſt es Philoſophie der Vernunft, durch welche ſich der Menſch erhebt; die drey letzten Stufen aber gehn über die natürliche Speculation hinaus. Die beyden erſten Stufen liegen im Gebiete der Phantaſie. Die Dinge rühren unſre Sinne und Einbildungskraft durch ihre Gröſſe, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Annehmlichkeit; ſie erwecken in uns ein Gefühl der Bewunderung und des Staunens, das uns die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers gleichſam ahnden und empfinden läßt, ohne daß wir durch Schlüße, oder überhaupt durch Denken etwas darüber beſtimten. Auf der zweyten Stufe verknüpft ſich mit der Thätigkeit der bloßen Phantaſie die Reflexion der Vernunft; wir denken über die Regelmäſſigkeit, die Abſichten, den Nutzen und die Ur-

ſachen der von der Phantaſie vorgebildeten Welt nach. Auf der dritten Stufe ſchwingt ſich die Vernunft, jedoch mit Hülfe der Einbildungskraft, in das Reich des Ueberſinnlichen; ſie entlehnt den Stoff von den Sinnenobjecten und bearbeitet ihn durch Abſtraction, ſo daß dadurch überſinnliche Begriffe zu Stande kommen. Auf der vierten Stufe iſt die Vernunft für ſich allein thätig; ſie abſtrahirt ganz von allen Sinnenobjecten und Bildern der Phantaſie, und ſucht durch eigne Kraft die Natur der unſichtbaren Dinge und der himliſchen Geiſter zu erforſchen. Hier iſt denn der letzte Endpunct, welchen die philoſophiſche Speculation ſelbſt an und für ſich erreichen mag. Auf der fünften Stufe belehrt uns die Offenbarung; ſie erhebt unſern Geiſt über die Sphäre der Vernunft hinaus, indem ſie ihn lehrt, was keine Vernunft faſſen, und kein Denken erreichen kann. Sie lehrt ihn z. B. die Eigenſchaften der Gottheit, die wir aus Vernunft nicht einzuſehn und zu begreifen vermögen, aber der Schrift glauben müſſen. Auf der ſechsten Stufe endlich iſt die Offenbarung ſogar gegen den menſchlichen Geiſt gerichtet. Vom göttlichen Lichte überſtrahlt erkennt er Geheimniße, die aller Vernunft entgegen ſind, und die er dennoch mit gläubiger Ehrfurcht annehmen muß, wie das Geheimniß der Dreyeinigkeit, und

der

der verſchiedenen Eigenſchaften der göttlichen Perſonen.

S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern B. IV S. 243. — *Honorii Auguſtodun.* Scala coeli cap. I. ſq. in *Pezii* Theſ. Anecdot. noviſſ. T. II. P. 1. col. 157. ſq. — *Richardi de Sto Victore* Opp. (Pariſ. 1518) T. I. fol. 57. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 315.

§. 672.

In ſeinem Werke von der Dreyeinigkeit ſtellt Richard auch eine eigenthümliche Anſicht der rationalen Theologie dar, von der, einiges bemerkt zu werden verdient. Für das Daſeyn Gottes bringt er folgende Argumentation vor: Was iſt oder ſeyn kann, hat das Seyn entweder von ſich, oder von einem Andern. Folglich iſt dasjenige, was iſt, entweder a) von Ewigkeit und von ſich; oder b) weder von Ewigkeit, noch von ſich; oder c) von Ewigkeit und nicht von ſich; oder endlich d) von ſich und nicht von Ewigkeit. Nun giebt es der Erfahrung gemäß Dinge, die nicht ewig, und alſo nicht durch ſich ſelbſt ſind. Hieraus aber folgt, daß etwas exiſtire, was durch ſich ſelbſt und daher ewig iſt, weil, wenn

wenn nichts ewig wäre, auch nichts durch ſich ſelbſt exiſtiren könte. Daß etwas von ſich ſelbſt ſey, ohne ewig zu ſeyn, widerſpricht ſich; wohl aber läßt ſich denken, daß Etwas ewig ſey, ohne von ſich ſelbſt zu ſeyn. Richard beweiſt dies letztere daraus, daß die Urſache nicht allemal vor der Wirkung hergehe, ſondern die Wirkung oft mit ihr gleichzeitig ſey, und erläutert dieſe Behauptung durch das Beyſpiel des Sonnenlichts, das zwar von der Sonne gewirkt werde, dennoch aber mit ihr gleichzeitig ſey. Eben dies Beyſpiel war ſchon von den NeuPlatonikern gebraucht, und aus dieſer Quelle vermuthlich hatte Richard geſchöpfet. Er wandte es auch an, um dadurch die Möglichkeit der ewigen Zeugung des Sohnes der Gottheit begreiflich zu machen. Unter den Weſen, die auf ſo verſchiedene Weiſe exiſtiren, muß ein höchſtes ſeyn, über welches kein vollkomneres gedacht werden mag. Ein vernünftiges Weſen iſt aber vollkomner, als ein vernunftloſes; das höchſte Weſen muß alſo eine vernünftige Subſtanz ſeyn. Dieſe Eigenſchaften kann das höchſte Weſen von keinem Weſen erhalten, das geringer an Vollkommenheit wäre. Es muß alſo von Ewigkeit her durch ſich ſelbſt exiſtiren. Dieſer Beweis fällt in ſeinen einzelnen Momenten mit den in der heutigen rationalen Theologie gangbaren, dem ontologiſchen und koſmologiſchen,

dem letztern, ſofern er aus dem Begriffe der Möglichkeit der Welt geführt wird, zuſammen, und leidet dieſelbe Kritik, welche dieſe trifft. Auch die göttlichen Eigenſchaften ſtützte Richard auf mehrere Gründe, die man in den Werken ſeiner Zeitgenoſſen nicht antrift. Gott iſt ein abſolut einziges Weſen; denn, da er alles von ſich iſt, ſo iſt er auch durch ſich Gottheit; ſein Weſen und das Subject dieſes Weſens ſind nicht von einander verſchieden. Das Weſen der Gottheit aber iſt entweder unmittheilbar, oder mittheilbar. Im erſten Falle kann es nicht als Etwas Allgemeines in mehr Individuen exiſtiren, und dann muß es einzig ſeyn; im andern Falle müßte die Gottheit, als eine und dieſelbe Subſtanz, da ſie in mehr Individuen vorkommen ſollte, zugleich mehr Subſtanzen ſeyn, was ſich widerſpricht. Ferner: Gottes Macht iſt die höchſte; nicht etwa bloß in dem Sinne, daß ſie von keiner andern übertroffen würde; ſondern in dem Sinne, daß Gott alles kann, was eine wirkliche Macht vorausſetzt, und daß er nichts kennt, was er nicht durch ſeine Allmacht zur Wirklichkeit zu erheben vermöchte. Wer die Allmacht im letztern Sinne beſitzt, kann alle auſſer ihm vorhandene Macht aufheben. Würden nun mehr allmächtige Weſen angenommen, ſo würde eines des andern Macht beſchränken können, und folglich keines

all-

allmächtig ſeyn. Das allmächtige Weſen iſt demnach nur Eines. Gott iſt auch ein unveränderliches Weſen. Jedes Ding, das verändert wird, geht entweder in denſelben, oder in einen beſſern, oder in einen ſchlimmern Zuſtand über. Die Gottheit, als das vollkommenſte Weſen, kann weder verbeſſert noch verſchlimmert werden. Sie kann aber auch nicht in denſelben Zuſtand übergehen; denn jeder Uebergang ſetzt voraus, daß bey einem Dinge etwas wegfällt und etwas hinzukomt, was doch in Anſehung der Gottheit ſchlechterdings nicht ſtatt finden mag. Dieſes letztere war es eben, was hätte bewieſen werden ſollen, und was Richard nicht bewies. Die Allgegenwart Gottes folgerte er aus der Allmacht. Gott vermag alles überall; er muß alſo auch überall gegenwärtig ſeyn. Aber er nahm die Allgegenwart im realen Sinne, ſo daß Gott auch der Subſtanz nach überall ſey, weil ſeine Macht überall iſt, und dadurch verwickelte er ſich in die dialektiſchen Widerſprüche, die mit dieſen Begriffen für die Vernunft unvermeidlich verbunden ſind. Daher wird ſeine Philoſophie über Gott zuweilen ganz widerſinnig. Gott iſt nach ihm an jedem Orte und an keinem Orte; er iſt ganz im Ganzen, ganz in jedem Theile des Ganzen, und ganz auſſer dem Ganzen; ſofern er auſſer allem Orte ganz iſt, iſt er in keinem eingeſchloſ-

ſen; ſofern er in jedem Orte ganz iſt, wird er von keinem ausgeſchloſſen u. ſ. w.

Richardus de Sto Vict. de Trinitate II, 85. ſq.

§. 673.

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfange des dreyzehnten fiengen auch die Werke des Ariſtoteles phyſikaliſchen, metaphyſiſchen, und moralich praktiſchen an Inhalts, im Occidente von Europa bekannter, und auf den größern Univerſitäten, namentlich zu Paris, ſtudirt und commentirt zu werden. Hierdurch wurde nun das Gebiet der philoſophiſchen Kentniſſe ausnehmend erweitert, und blieb nicht mehr bloß auf Dialektik und Ontologie eingeſchränkt. Die erſte Bekantſchaft mit dem Ariſtoteliſchen Syſteme in ſeinem größern Umfange hatte natürlich eine Ueberraſchung zur Folge. Man erblikte hier ein großes viel umfaſſendes Aggregat von Erfahrungen und philoſophiſchen Begriffen über die Dinge, zu einem Syſteme verbunden; und bey der damaligen Unwiſſenheit konte man ſehr leicht auf den Wahn gerathen, dieſes Syſtem enthalte Alles, was wahr und wiſſenswürdig ſey. Von der Platoniſchen Philoſophie hatte man

man nur einzelne oft ſehr entſtellte Bruchſtücke; man lernte ſie größtentheils aus den Schriften des Cicero, der lateiniſchen Kirchenväter, der ſpätern Commentatoren des Plato und Ariſtoteles, und aus den Werken des letztern ſelbſt kennen, ſchöpfte ſie aber nicht aus der Quelle. Der Streit über die Univerſalien hatte außerdem Veranlaſſung gegeben, daß man das Weſen des Platonismus in ein paar Behauptungen jene betreffend ſetzte; übrigens aber ſich weder um die vom Plato aufgeſtellten Gründe ſeiner Ideenlehre, und die Entwickelung derſelben, noch um ihre Anwendung auf die Gegenſtände der Philoſophie im Ganzen bekümmerte. Daher verlor der Platonismus ſein Intereſſe, ſobald man von dem Streite über die Univerſalien abſtrahirte, und bey ſeinen Studien entweder auf anderweitige Realkentniße überhaupt, oder auch auf eine ſyſtematiſche Wiſſenſchaft der Philoſophie ausgieng. Wollte man Dialektik, Metaphyſik, wie ſie damals bearbeitet war, wiſſenſchaftlich auffaſſen, ſo war doch immer Ariſtoteles der eigentliche Lehrer, zu welchem man ſeine Zuflucht nehmen mußte. Er wurde um ſo mehr einziger und entſcheidender Lehrer, je beſſer und je vollſtändiger man ſeine Werke über die geſamte Philoſophie und die Naturkunde zu benutzen Gelegenheit bekam. Ohnehin haben dieſe auch für ein in hohem Grade litera-

riſch und philoſophiſch aufgeklärtes Zeitalter, wie z. B. das gegenwärtige iſt, einen ſo großen Werth; wie hätten ſie nicht im Mittelalter Gegenſtände der Bewunderung werden ſollen, da ſie es waren, von denen das erſte Licht wiſſenſchaftlicher Aufklärung ſich verbreitete? Ariſtoteles wurde daher bald vorzugsweiſe der Philoſoph genannt, wie Virgil vorzugsweiſe der Dichter Auch die beſſern Köpfe ergaben ſich ihm blindlings, und ſuchten eher das, was ſie nicht verſtanden, was auch wohl wirklich in der Form, in welcher ſie die Werke des Ariſtoteles kennen lernten, ſinnlos war, oder was ſich mit ihrer ſonſtigen Einſicht nicht reimte, durch die ſonderbarſten Künſteleyen in Harmonie zu bringen, als daß ſie es gewagt hätten, die Autorität des Stagiriten im geringſten zu bezweifeln. Da man immer damals von der Philoſophie unmittelbar Anwendung auf die poſitive Theologie machte, ſo mußte auch die Einführung der Ariſtoteliſchen Werke in die Studien auf die letztere einen großen Einfluß erweiſen. Dies führte mancherley Streitigkeiten mit der Hierarchie herbey, in welchen das Studium der Ariſtoteliſchen Werke auf den Univerſitäten, und der Lehrvortrag nach denſelben, bald verboten, bald begünſtigt wurde, je nachdem es die Aufklärung, Gelehrſamkeit und politiſche

Be-

Beurtheilung derer, die an der Spitze der Hierarchie ſtanden, mit ſich brachten.

§. 674.

Es erhebt ſich hier die intereſſante hiſtoriſche Frage: Wem der chriſtliche Occident die Mittheilung der Ariſtoteliſchen Werke, und dadurch der vollſtändigern Ariſtoteliſchen Philoſophie, verdanke? Sie konte nur entweder durch die Araber, oder durch die byzantiniſchen Griechen geſchehen; aber durch welche von beyden ſie wirklich geſchehen ſey? könte zweifelhaft ſcheinen. Man hat bisher unbedingt den Arabern das Verdienſt beymeſſen wollen, die Literatur der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente verbreitet zu haben, und hat auch wohl die ſonderbare Eigenthümlichkeit der Scholaſtik aus der Beſchaffenheit der arabiſchen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Werke, aus denen die lateiniſchen floßen, deren ſich die ältern Scholaſtiker bedienten, zu erklären geſucht. Hierin dürfte man zu weit gegangen ſeyn, obgleich dieſe Meynung nichts weniger, als ganz grundlos iſt. Ein neuerer gelehrter und ſcharfſinniger Geſchichtforſcher, Hr. Prof. Heeren in Göttingen, hat im Gegentheile die Vermuthung geäuſſert, daß die Araber an der urſprünglichen Verbreitung der

Ariſtoteliſchen Werke im Occidente keinen Antheil gehabt hätten, und daß der Einfluß der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie erſt nach den Zeiten der Kreuzzüge, d. i. nach dem zwölften Jahrhunderte ſtatt gefunden habe. Er gründet dieſe Vermuthung darauf: 1) daß ſich nicht hiſtoriſch zeigen laſſe, wie und wann durch die Araber die Ariſtoteliſchen Werke dem weſtlichen Europa mitgetheilt ſeyen; 2) daß Anſelmus von Canterbury, Lanfranc, die unleugbar den Ariſtoteles laſen, und ſo wenig arabiſch, als griechiſch verſtanden, ihn in lateiniſchen Ueberſetzungen geleſen haben müßten; woraus erhelle, daß die Werke des Stagiriten lange vor den Zeiten Kayſer Friedrichs II im Occidente bekant geweſen; 3) daß die wenigen Männer, die in jenen Zeiten Arabiſch verſtanden haben ſollen, Gerbert, Hermannus Contractus, Conſtantinus Afer, nicht Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen, und daß die Kentniß des Arabiſchen ſelbſt nur vom Gerbert völlig gewiß ſey; 4) daß man gar nicht nöthig gehabt habe, die Ariſtoteliſchen Werke erſt aus arabiſchen Ueberſetzungen kennen zu lernen, da ſich die Werke des Ariſtoteles das ganze Mittelalter hindurch in einzelnen Klöſtern gefunden hätten, und von einzelnen Gelehrten commentirt ſeyen; da ferner die Ueberſetzungen und Commentare des Boethius im Mittelalter im größten

An-

Anſehn geweſen ſeyen; endlich 5) daß gerade um die Zeit, als die Scholaſtik im Occidente aufzuleben anfing, die Ariſtoteliſche Philoſophie und Dialektik in Conſtantinopel herſchendes Studium geweſen ſey, und die politiſche Verbindung des Occidents mit dem griechiſchen Oriente hauptſächlich in Angelegenheiten der Kirche die Kentniß der griechiſchen Dialektik nothwendig gemacht habe. Aus allen dieſen Gründen wird denn zuletzt auch gefolgert, daß die aufkeimende Scholaſtik wahrſcheinlich weit mehr Nahrung durch die Bekantſchaft mit Conſtantinopel, als durch die mit den Arabern erhalten habe.

S. Heeren's Geſchichte des Studium's der claſſiſchen Literatur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften B. I. S. 183.

§. 675.

Zur Prüfung jener hiſtoriſchen Vermuthung iſt Folgendes zu erwägen: **Erſtlich:** Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die Araber die Ariſtoteliſchen Werke in den chriſtlichen Occident urſprünglich eingeführt haben, oder nicht? ſo iſt nicht die Rede von dem Organon des Ariſtoteles, den Commentaren des Auguſtin, Boethius, u. a., der Iſa-

goge des Porphyr zu den Kategorieen; ſondern von dem ſämtlichen Ariſtotelichen Werken, namentlich denen, welche die Phyſik, Metaphyſik und Naturgeſchichte betreffen. Daß die letztern im Occidente bekant geweſen wären vor dem zwölften Jahrhunderte, oder auch nur in einer Handſchrift, einer Ueberſetzung, vor dieſer Zeit exiſtirt hätten, davon findet ſich durchaus nicht die geringſte hiſtoriſche Spur. Alle die Philoſophen, deren Vorſtellungsarten bisher charakteriſirt ſind, verrathen wohl eine Bekantſchaft mit dem Organon des Ariſtoteles, vorzüglich mit dem Buche deſſelben von den Kategorieen, aber keiner unter ihnen, auch Anſelm von Canterbury, Abälard, und Johann von Salisbury nicht, hatten die Ariſtoteliſche Phyſik, Metaphyſik, und Moral kennen gelernt oder zu benutzen Gelegenheit gehabt. Auch die Commentare des Auguſtin und Boethius betreffen nur das Ariſtoteliſche Organon, nicht deßen Phyſik und Metaphyſik. Dieſen Umſtand hat Hr. Prof. Heeren überſehen. Das Organon des Ariſtoteles exiſtirte im Occidente ſchon viel früher, als er ſelbſt durch hiſtoriſche Thatſachen bewährt *. Carl der Groſſe bekam ein Exemplar deſſelben aus Conſtantinopel geſchenkt. Alcuin und Beda kannten es. Es folgt aber daraus, daß man das Organon das ganze Mittelalter hindurch in lateiniſchen Ueberſetzungen des Originals und

in

in den Commentaren des Boethius beſaß, nicht, daß man die Werke des Ariſtoteles überhaupt (mit Einſchluße der phyſiſchen, metaphyſiſchen und moraliſchen), nicht durch Mittheilung der Araber empfangen hätte. Zweytens: Wenn behauptet wird, daß die arabiſcharistoteliſche Philoſophie entſcheidenden Einfluß auf die Scholaſtik gehabt habe, ſo kann dieſer Einfluß nicht eher, als gegen das **Ende des zwölften Jahrhunderts** angenommen werden. Es iſt ſehr richtig, daß vor dieſer Epoche Gerbert, Hermann Contractus, Conſtantinus Afer, denen von den gleichzeitigen Schriftſtellern Kentniß der arabiſchen Literatur beygelegt wird, nicht Verbreiter der ariſtoteliſchen Philoſophie waren. Daß von Gerbert allein mit Zuverläſſigkeit geſagt werden könne, er ſey des Arabiſchen kundig geweſen, iſt wohl zu ſkeptiſch geurtheilt. In Anſehung Hermann's mag es zweifelhaft ſeyn; in Anſehung Conſtantin's, der unter den Mauren gebohren und erzogen war, iſt es auſſer allen Streit, daß er arabiſche Bücher überſetzte **. Es erhellt dieſes aus ſeinen Werken unwiderleglich. Problematiſcher iſt dagegen, ob er die griechiſche Sprache kannte, und je aus dem Griechiſchen überſetzte, wiewohl er auch dieſes während ſeines Aufenthalts im Oriente erlernt haben konte. Jener Einfluß der Araber auf die Scholaſtik am Ende des zwölften Jahrhun-

derts beſtand aber eben darin, daß lateiniſche Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik, und der Commentare arabiſcher Ausleger dazu, im chriſtlichen Occidente in Umlauf kamen, die entweder unmittelbar aus dem Arabiſchen, oder aus einer hebräiſchen Ueberſetzung des Arabiſchen, gefloſſen waren. Vermißt man hier ein Medium der Mittheilung, daß man glaubt, es laſſe ſich nicht angeben, wo und wie die arabiſchen Ueberſetzungen ins hebräiſche und in's lateiniſche überſetzt ſeyen, (denn dies war die einzige Art, wie ſich die Araber dem weſtlichen Europa mittheilen konten), ſo würde erſtlich daraus, daß uns itzt dies Medium unbekant wäre, noch nicht folgen, daß die Mittheilung von Seiten der Araber nicht wirklich geſchehen ſey, da die Literargeſchichte des Mittelalters ſo mangelhaft iſt. Aber das Medium iſt gar nicht unbekannt; die hebräiſchen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Bücher aus dem Arabiſchen exiſtiren noch itzt handſchriftlich, vornehmlich in der Nationalbibliothek zu Paris, mit den Namen ihrer Verfaſſer; und eben ſo kennt man die Namen der meiſten Verfaſſer der lateiniſchen aus dem Arabiſchen gefloſſenen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Werke; der Werke des Averrhoes, Avicenna, und anderer arabiſcher Commentatoren, die von den Scholaſtikern am Ende des zwölften und in den nächſtfolgenden Jahrhunderten ſtudirt wurden

den ***. Was für ein anderes Medium der Mittheilung, als dieſes, kann man zu wiſſen verlangen? Drittens: die älteſten lateiniſchen Ueberſetzungen des Ariſtoteles, die wir kennen, und welche die Scholaſtiker bey ihren eigenen Commentaren zum Grunde legten, ſind offenbar nach dem Arabiſchen gemacht. Albert der Groſſe, Thomas von Aquino, kanten keine andere ****. Warum ſollte man auch nicht Ueberſetzungen vorgezogen haben, die aus dem Griechiſchen gefloſſen wären, wenn ſie wirklich exiſtirt hätten, oder wenn es nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, die Ariſtoteliſchen Bücher in der Originalſprache zu leſen? Der größere Werth der letztern müßte doch in die Augen geleuchtet haben. Auch kennen die Scholaſtiker des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts noch die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren des Ariſtoteles nicht ſelbſt; was ſie von ihnen wiſſen und erwähnen, entlehnten ſie aus den arabiſchen Commentaren. Wäre es gegründet, daß der Occident die ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke zuerſt von Conſtantinopel aus erhielt; daß überhaupt die literariſche Verbindung der Byzantiner mit dem Occidente größer geweſen ſey, als man gewöhnlich glaubt; ſo iſt unbegreiflich, warum die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren nicht auch in jener Periode, oder noch früher, nach dem Occidente kamen, da ſie im Oriente eben ſo häufig und

noch

noch häufiger, als die Ariſtoteliſchen Originalwerke, geleſen wurden. Der griechiſche Text der Ariſtoteliſchen Werke und ihrer Ausleger wurde alſo nicht eher weder im Originale, noch in unmittelbar nach ihm gemachten lateiniſchen Ueberſetzungen im Occidente bekannt, als etwa mit dem vierzehnten Jahrhunderte, einzelne Ariſtoteliſche Schriften ausgenommen, die vielleicht früher griechiſch geleſen, oder aus dem Griechiſchen überſetzt wurden. So wie man den Ariſtoteles und ſeine ältern Ausleger griechiſch oder in beſſern lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen leſen konte; wurden auch die alten lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen, ſo wie die arabiſchen Commentatoren, bald als unbrauchbar beſeitigt und verworfen. Demnach wäre das Reſultat: Die erſte Mittheilung der geſamten Ariſtoteliſchen Werke verdankte der Occident nicht den Byzantinern, ſondern allerdings den Arabern, und daß er ſie gerade dieſen verdankte, war eine Haupturſache des Charakters, den die ſcholaſtiſche Philoſophie mit dem Ende des zwölften Jahrhunderts annahm. Aber freylich geſchah jene Mittheilung nicht eher, als um eben dieſe Zeit, wie Hr. Prof. Heeren gegen Brucker mit Recht bemerkt hat.

* Als Beyſpiele, daß man die Ariſtoteliſchen Werke das ganze Mittelalter hindurch gekannt

kannt habe in lateiniſchen Ueberſetzungen, führt Hr. Prof. Heeren an, daß ſchon um das Jahr 935 ein gewißer Reinhard, Scholaſticus im Kloſter St. Burchard zu Wirzburg, in vier Büchern die Kategorien des Ariſtoteles commentirte; daß Poppo zu Fulda, ebenfalls im zehnten Jahrhunderte, den Boethius erläuterte. Wie man ſieht, betreffen dieſe Thatſachen nur die Ariſtoteliſche Dialektik und Ontologie, und dieſe war freylich im Mittelalter gekannt und verbreitet vor aller Verbindung der chriſtlichen Gelehrten mit den Arabern. — ** Die Werke des Conſtantinus Afer ſind zuſammen herausgekommen zu Baſel 1536. fol. Voll. II. Sie beſtehn größtentheils aus Ueberſetzungen arabiſcher Bücher, deren einige Conſtantin dem Inhalte nach für ſeine eigene Arbeit ausgab, wiewohl man ihnen das arabiſche Original deutlich genug anmerkt; bey andern ſind die arabiſchen Verfaſſer ausdrücklich genannt. S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern B. III S. 793. — *** S. De Ariſtotelis cod. mſſ. im erſten Bande meiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 188 — **** S. Comment. de fontibus, vnde Albertus M. libris ſuis XXVI de animalibus materiem petierit, in den Comm. Soc. Gott. Vol. XII. p. 96.

§. 676.

Die erſte Verbreitung der Werke des Ariſtoteles über die Phyſik und Metaphyſik hatte zu-

nächſt

nächſt eine blinde Anhänglichkeit an die darin enthaltenen Begriffe und Grundſätze zur Folge. Vielleicht würde auch dieſe für das Gedeihen einer vernünftigern Philoſophie wohlthätig geweſen ſeyn; zum mindeſten hätte ſie dienen können, das bisher geltende dialektiſch ontologiſche Geſchwätz, das man Philoſophie nannte, verächtlich zu machen und zu verdrängen, wenn man die Ariſtoteliſchen Lehren nur in ihrer wahren Geſtalt kennen gelernt hätte. Aber ſchon in den arabiſchen Ueberſetzungen wurden ſie durch Misverſtand auf eine faſt unglaubliche Weiſe entſtellt; noch mehr geſchah dieſes durch die arabiſchen Ausleger, die in den Unſinn im Texte, über welchen ſie philoſophirten, durch die ſpitzfindigſten und ſeltſamſten Künſteleyen Sinn hineinzubringen ſuchten; und eine dritte Urſache der Entſtellung derſelben kam hinzu durch die Unwiſſenheit der lateiniſchen Ueberſetzer, die weder des Lateiniſchen, noch des Arabiſchen oder Hebräiſchen hinlänglich kundig waren, und den etwa noch übrigen Sinn großentheils in Unſinn verwandelten. Anſtatt daß daher durch die Mittheilung der ſo ſachreichen Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik die ſachleere Scholaſtik der frühern Jahrhunderte hätte verbannt werden ſollen, ſo wurde ſie vielmehr durch dieſelbe noch verworrener und abentheuerlicher. Man fand in den Ariſtoteliſchen Grundſätzen, ſo weit ſie die Metaphyſik betrafen, nur

noch

noch mehr Veranlaſſung zu ſpintiſiren und dialektiſiren, als man bis dahin in den Kategorieen geſunden hatte. Die meiſten Männer, die ſich gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und im Anfange des dreyzehnten hervorthaten, waren entweder bloße Commentatoren Ariſtoteliſcher Bücher, oder ſuchten die Ariſtoteliſche Metaphyſik mit der dogmatiſchen Theologie zu vereinbaren, und geriethen dadurch in eine Verwirrung der Begriffe, die allen geſunden Vernunftgebrauch bey ihnen gleichſam erſtikte. Sehr viele von den Schriften dieſer Männer ſind ſeitdem verloren gegangen; ein geringer Verluſt, wenn man auf ihren innern Werth für die Wiſſenſchaft ſelbſt ſieht; der inzwiſchen doch ein vollſtändiges und treues Gemählde von dem Zuſtande der Philoſophie in ihrer Epoche unmöglich macht.

§. 677.

Unter denen, die zur Verbreitung der vollſtändigern Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente beytrugen, verdienen folgende beſonders erwähnt zu werden. Erſtlich **Alanus von Ryßel** (ab Inſulis), der wegen ſeiner Gelehrſamkeit, und des Einflußes, den er als Leh-

rer auf die damalige literariſche Welt hatte, den Beynamen des Doctor vniverſalis erhielt. Er war gebohren ums Jahr 1114, wurde zu Clairvaux Ciſtercienſermönch, und erhielt in dieſem Orden ſeine gelehrte Bildung. Er war Theolog, Philoſoph und Dichter. Er ſtarb im Jahre 1203. Eigenthümlich war dem Alanus, daß er die mathematiſch demonſtrative Methode zur philoſophiſchen Begründung des chriſtlichen Glaubensſyſtems anwandte; auch benutzte er in eben der Abſicht die arabiſch ariſtoteliſche, und rabbiniſche Philoſophie, vorzüglich des Moſes Maimonides, welche beyde bis dahin den chriſtlichen Philoſophen im Occidente noch fremde geblieben waren. Bey ſeinem Syſteme gieng er von gewiſſen Grundſätzen aus, die er zwar als nicht völlig evident anerkannte, aber doch für nothwendige Axiome hielt. Solche Grundſätze waren der vom Moſes aufgeſtellte: Jede Zuſammenſetzung hat ein Princip, worauf ſie beruht; ein anderer war Ariſtoteliſch: daß man keinen unendlichen Fortſchritt der Urſachen annehmen dürfe. Die Erklärungen, welche Alanus von den ſubſtantiellen Eigenſchaften, den Arten und Verſchiedenheiten der Veränderung gibt, ſind ebenfalls Ariſtoteliſch. Das Daſeyn einer erſten Urſache bewies er noch folgendermaßen: A. Jedes Ding exiſtirt durch dasjenige Weſen, welches die Urſache dieſes Weſens

ſens hervorbringt. Nun exiſtirt das Accidens durch das Subject; folglich iſt die Urſache des Subjects auch die Urſache von den Accidenzen deſſelben. Es kann nichts ſich ſelbſt hervorbringen; denn ſonſt müßte es vollkommner und eher ſeyn, als es iſt. Auch kann die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie ſeyn. Wäre Materie an und für ſich (ohne Form) vorhanden, ſo wäre ſie doch etwas Beſonderes und von Anderem Verſchiedenes, und folglich entweder ſelbſt verſchieden, oder Etwas, das Unterſchied bewirkte. Das Letztere kann nicht von ihr gelten, weil ſie ohne alle Qualität und Form iſt. Wollte man aber das Erſtere von ihr annehmen, ſo würde man ihr eben dadurch Qualität und Form beylegen, weil nur dasjenige verſchieden ſeyn kann, was mit Qualitäten verſehen iſt, die nicht in einem Anderen gefunden werden. Demnach kann die Materie nicht ohne Form ſeyn. Umgekehrt kann aber auch die Form nicht ohne Materie ſeyn, weil ſie das Subject von einem andern unterſcheidet, und alſo in dem Subjecte ſeyn muß. Demnach iſt eigentlich die Verbindung der Materie mit der Form die Urſache der Subſtanz, weil eine jede Subſtanz aus Materie und Form beſteht, und man kann die Subſtanz eigentlich auf drey Gründe ihres Daſeyns zurückführen: Die Materie, die Form, und die Zuſammenſetzung beyder. Alle drey Grün-

de müſſen ſich aber wieder auf Ein Princip beziehen, in welchem ſie vereinigt ſind; oder ſie müſſen Eine Grundurſache haben. Da nun nichts von ſich ſelbſt Urſache ſeyn, die Reihe der Urſachen aber auch nicht in's Unendliche fortlaufen kann, gleichwohl die Dinge Urſachen haben müſſen, ſo muß eine erſte Urſache aller Urſachen vorhanden ſeyn.

Die merkwürdigſte Schrift des Alanus iſt ſein Compendium des katholiſchen Glaubens, aus welchem auch die im §. berührten Sätze entlehnt ſind. S. *Alanus ab Inſulis* de arte, ſeu articuli catholicae fidei ap. Pezium in Theſ. noviſſ. Anecdot. T. I. P. II. p. 477. ſq.

§. 678.

Ein anderer Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts war Michael Scotus, gebürtig aus England, das damals gewöhnlich mit Schottland identiſch genommen wurde. Auſſer mehrern eigenen Werken, die aber itzt ſehr ſelten ſind, und zum Theile gegen die Arabiſchen Philoſophen, namentlich den Avicenna, gerichtet waren, ſchrieb er auch Commentare über die meiſten Ariſtoteliſchen Bücher, und über-

überſetzte die Thiergeſchichte des Ariſtoteles aus dem Arabiſchen in das Lateiniſche, welche Ueberſetzung hernach Albert der Groſſe bey ſeiner Thiergeſchichte zum Grunde legte. Er ſtarb 1190. Noch merkwürdiger als Michael war Hugo Eterianus als Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſofern er ſich die Kentniß derſelben nicht bey den Arabern, oder aus ihren Werken, ſondern zu Conſtantinopel aus den Originalſchriften erworben hatte. Man kennt ihn aber faſt nur dem Namen und ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit überhaupt nach. Schriften philoſophiſchen Inhalts ſind von ihm nicht auf uns gekommen. Er blühte um's Jahr 1170.

S. *Fabricii* bibl. lat. med. aevi T. V p. 233. *Cave* de Script. eccleſ. p. 477. (Genev. 1698).

§. 679.

Die bisher erwähnten Männer, und mehrere ihnen ähnliche, zeichneten ſich nur als Commentatoren des Ariſtoteles nach dem Muſter der Araber aus. Hingegen wurden Almarich und David de Dinanto durch die Anwendung beſonders berühmt, welche ſie von der

arabiſch ariſtoteliſchen und rabbiniſchen Philoſophie auf die Theologie machten. Es iſt zu bedauern, daß wir ihre Vorſtellungsart nicht genau, ſondern nur im Allgemeinen kennen, da ſie mit dem Spinozismus ſehr nahe verwandt iſt. Almaricus oder Amauri, wahrſcheinlich urſprünglich ein gebohrner Maure, der zum Chriſtenthume übergegangen war, oder doch der Abkunft nach aus einem mauriſchen Geſchlechte, war gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Lehrer der Theologie in Paris. Er ſtellte die Behauptungen auf: Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles. Der Schöpfer und das Geſchöpf ſind Eins. Die Ideen ſchaffen und werden geſchaffen. Gott iſt der Endzweck alles Vorhandnen; alles kehrt in ihn zurück, um in ihm unveränderlich zu ruhen, und in ſeinem Weſen zu beharren. Abraham und Iſaak ſind nicht verſchiedener Natur; alles iſt Eins und Gott, und Gott iſt das Weſen aller Ge-Geſchöpfe. Almarich wurde wegen dieſer Sätze auf einer Kirchenverſammlung verurtheilt, und eben dieſelbe verbot auch die Ariſtoteliſche Metaphyſik, weil man dieſe für die Quelle jener Irrlehre hielt, und wahrſcheinlich Ariſtoteliſche Metaphyſik hieß, was eigentlich Hirngeburt der Araber und Rabbinen war, und in welches nur Ariſtoteliſche Philoſopheme verflochten wurden. Deutlicher erkennt man die Schlußreihe, worauf Almarich ſeine obigen

gen Theſen ſtützte, in der Art, wie ſie ſein Schüler David de Dinanto ausdrückte, wiewohl wir auch hiervon nur eine ſehr allgemeine Notiz haben. Nach David haben alle Dinge einerley Weſen und Natur, und machen alſo inſofern eine weſentliche Einheit aus. Denn ſie laſſen ſich ſämtlich auf drey Claſſen zurückführen: ewige unkörperliche Subſtanzen, Seelen, und Körper. Jede dieſer Claſſen beruht auf einem eignen untheilbaren Principe. Von den ewigen unkörperlichen Subſtanzen iſt das Princip Gott; von den Seelen iſt es der Verſtand; von den Körpern die Materie. Dieſe drey Principien machen aber wiederum ihrem Weſen nach eine Einheit aus. Wäre das nicht, ſo müßten ſie durch irgend eine Differenz unterſchieden werden; dieſe würde die Einfachheit der Principien aufheben; folglich laufen alle Principien in eine Einheit zuſammen, und Gott iſt das Weſen aller Dinge. Die Spuren der Rabbiniſchen Philoſophie, die mit der ältern cabbaliſtiſchen und NeuPlatoniſchen nahe verwandt, und zum Theile aus dieſer entlehnt war, ſind hier unverkennbar. Da jene Sätze des Almarich und David von der Kirche verworfen wurden, ſo fanden ſie auch unter den berühmteſten Kirchenlehrern Gegner, die ſie aus Gründen zu beſtreiten und zu widerlegen ſuchten. Thomas von Aquino glaubte dem Raiſonnement des David auf folgende Art aus-

zuweichen. Er machte eine Diſtinction zwiſchen Differenz und Verſchiedenheit. Zwey Dinge können ohne Differenz, und alſo ohne Zuſammenſetzung, nicht different; aber wohl ohne Differenz und alſo ohne Zuſammenſetzung verſchieden ſeyn. Bey Dingen, die nichts gemein haben, kann man nicht fragen, wodurch ſie verſchieden ſeyen? Sie ſind, ohne alle Differenz, durch ihr eigenes Weſen, durch ſich ſelbſt verſchieden.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III, p. 687 ſq — *Thomas Aquinas* in Mag. Sentent. lib. II diſt. XVII quaeſt. I artic. 1 Opp. T. VI. *Idem* contra gentiles I, 17. Opp. T. IX (Romae 1570). — *Alberti M.* Opp. T. XVII p. 76. Lugd. 1651). — Vergl. *Crevier* hiſtoire de l'univerſité de Paris. T. I. p. 308. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 327. ff.

§. 680.

Die Kätzereyen des Almarich und David de Dinanto trugen, wie ſchon bemerkt iſt, hauptſächlich dazu bey, daß das Studium der Ariſtoteliſchen Schriften, und der Lehrvortrag über dieſelben, von der Kirche verboten wurden. Aber dieſes Verbot war, wie alle ähnliche, ohne

ne Wirkung. Die Ariſtoteliſchen Werke wurden nicht nur nach wie vorher in Paris ſtudirt, ſondern gewannen auch das größte Intereſſe in Italien, Deutſchland und England. Selbſt in Paris traten einzelne Lehrer auf, die jenes Verbots nicht achteten, und Ariſtoteliſche Bücher öffentlich commentirten. Die Philoſophie überhaupt in ihrer damaligen Beſchaffenheit, die man nun einmal nicht ſchlechthin verbieten konte, hing unzertrennlich wenigſtens mit dem Ariſtoteliſchen Organon zuſammen; und wurden die Vorleſungen über dieſes erlaubt, ſo verführte das unvermeidlich, das Verbot der Kirche auch in Anſehung der übrigen Ariſtoteliſchen Werke zu eludiren. Man ſah ſich alſo von Seiten der Hierarchie bald gezwungen, das unbedingte Verbot der Ariſtoteliſchen Philoſophie einzuſchränken, oder ſtillſchweigend die Uebertretung deſſelben geſchehen zu laſſen. Sofern man einſah, daß von dem Gebrauche der phyſikaliſchen und naturhiſtoriſchen Schriften des Ariſtoteles kein Nachtheil für die Kirche, und die Rechtgläubigkeit, zu beſorgen ſey, gab man dieſen, und den Lehrvortrag darüber, ausdrücklich zu. Freylich aber zeigte ſich denn auch bald wieder, daß man ſich in der Vorausſetzung geirrt hatte; die Erlaubniß wurde willkührlich erweitert, und die Wißbegierde ließ ſich nicht in den Schranken erhalten, welche durch jene beſtimt waren.

Erlaubniß mußte alſo wieder aufgehoben werden. So war das Verhältniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie zur Hierarchie ſo abwechſelnd, daß ſich eine eigene Geſchichte der Schikſale der Ariſtoteliſchen Werke und ihres Studiums, vornehmlich in Paris, ſchreiben ließ.

S. *Io. Launoyus* de varia Ariſtotelis in academia Pariſienſi fortuna Vitemb. 1720. 8.

§. 681.

Die Methode zu philoſophiren blieb, auch nachdem man die Ariſtoteliſchen Werke vollſtändiger kennen gelernt hatte, im Weſentlichen dieſelbe. Man beſchäfftigte ſich am meiſten mit Dialektik, Ontologie, und rationaler Theologie, und zwar immer in nächſter Beziehung auf das poſitive Glaubensſyſtem der Kirche. Nur entſtand itzt der Unterſchied, daß man im philoſophiſchen Raiſonnement den Ariſtoteles als entſcheidenden Richter anerkannte, ſo wie in Glaubensſachen die Ausſprüche der Kirchenväter. Einer der erſten, dem dieſe philoſophiſche Manier eigenthümlich war, war Alexander von Hales, welchen Beynamen er von dem Kloſter in der Grafſchaft Gloceſter empfieng, worin er erzogen war. Er ward ſchon

ſchon in ſeinem Vaterlande Archidiakonus, begab ſich aber nach Paris, und erhielt hier eine öffentliche Lehrſtelle der Theologie. Seine berühmteſte Epoche war um's Jahr 1230. Er beobachtete die ſyllogiſtiſche Form des Diſput's gegen kirchliche Lehrſätze und für dieſelben, wußte aber dieſer Form ein ſolches Anſehn von Gründlichkeit und Bündigkeit zu geben, daß er die unbedingteſte Autorität gewann, und den Titel des Doctor irrefragabilis bekam. Seine philoſophiſchen Entſcheidungsgründe nahm er meiſtens vom Ariſtoteles her. Er commentirte deßen Bücher über die Seele, und einige legen ihm auch einen Commentar über die Ariſtoteliſche Metaphyſik bey; der aber doch wahrſcheinlich ihn nicht zum Verfaſſer hat. Ungeachtet des Ruhmes, welchen Alexander bey ſeinen Zeitgenoſſen einerndtete, war er doch nichts weniger als originaler Denker. Einwürfe und Auflöſungen derſelben entlehnte er faſt ſämtlich von ſeinen nächſten Vorgängern, dem Anſelm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor. Die Quellen ſeiner Philoſophie ſind auſſer dem Ariſtoteles, die Kirchenväter, beſonders Auguſtin und Boethius, Dionyſius der Areopagit, und von den arabiſchen Auslegern Avicenna. Sein wahres Verdienſt beſchränkt ſich darauf, daß er die eigentlich Ariſtoteliſchen Ausſprüche über

manche damals debattirte Materien bekanter machte.

Das Hauptwerk des Alexander von Hales in Hinſicht auf die Philoſophie iſt ſeine ſumma theologiae. Norimb. 1482.

§. 682.

Ungleich mehr philoſophiſcher Kopf als Alexander von Hales war Wilhelm aus Auvergne (Arvernus). Er heißt gewöhnlich Pariſienſis, weil er Biſchof von Paris war. Er ſtarb 1249. Ueberhaupt hatte Wilhelm eine tiefer eindringende Kentniß der Philoſophie und größere Gelehrſamkeit. Er hatte ſchon mehr arabiſche Philoſophen ſtudirt; auſſer dem Avicenna den Averrhoes, Alfarabius, Al Gazel. Bey ihm kommen auch zuerſt untergeſchobne Schriften des Hermes Trismegiſt vor, die itzt meiſtens verloren ſind, ſo wie ein Buch des Merkur, deßen er ebenfalls erwähnt, de Deo Deorum. Die Form ſeiner Darſtellung iſt nicht ſyllogiſtiſch, ſondern in zuſammenhangender Schreibart, und ſelbſt ſeine Latinität iſt beſſer und reiner, als in den Werken ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen. Er macht daher von den Scholaſtikern eine rühmliche Aus-

Ausnahme. Aufmerkſamkeit verdient zunächſt ſeine Unterſuchung des Begriffes der Wahrheit. Er beſtimt ihn durch ſechs Diſtinctionen. Die Wahrheit iſt: a) die Sache ſelbſt; b) das Gegentheil des Scheins. So heißen Menſchen falſch, die äußerlich anders erſcheinen, als ſie innerlich ſind; c) die Befreyung von Vermiſchung. So nennt man das reine Silber wahres echtes Silber; d) das Weſen der Dinge, welches in der Definition ausgedrückt wird; e) das Weſen des Schöpfers, oder der Schöpfer ſelbſt, in Vergleichung mit welchem alles Schein iſt, indem das eigentliche und wahre Seyn nur von ihm allein prädicirt werden kann; f) die Abweſenheit des Widerſpruchs in den Sätzen (logiſche Wahrheit). Den Werth dieſer Unterſuchung muß man nicht im Verhältniße zu der heutigen Philoſophie ſchätzen, ſondern, was ſie an ſich war, als Beſtreben zu beſtimten und richtigen Begriffen zu gelangen.

S. *Guilielm. Pariſ.* de Vniverſo Opp. T. II. p. 749.

§. 683.

Auch über Zeit und Ewigkeit philoſophirte Wilhelm. Er unterſchied jene von die-

dieſer. Die Ewigkeit iſt unendlich, und es kann nichts vor ihr her gedacht werden, weil man mit dem Vorher Seyenden oder Geſchehenen eine Einſchränkung annehmen würde, die hier nicht ſtatt finden kann. Umgekehrt kann auch die Ewigkeit nicht vor der Zeit hergehen; denn der Theil muß nothwendig eher, als das Ganze ſeyn, und die Ewigkeit drückt auch eine unaufhörliche ſich gleiche Dauer aus, durch welche alle Succeſſion der Theile ausgeſchloſſen wird. Die Ewigkeit iſt alſo auf einmal ganz, ohne alle Theile, ohne alles Vor und Nachher, ohne alle Succeſſion. Hingegen das Weſen der Zeit iſt ſtete Veränderung, und drückt ein immer währendes Entſtehn und Aufhören aus; eben daher wird von ihr die Ewigkeit ausgeſchloſſen. Hieraus glaubte Wilhelm das Problem erklären zu können: Wie alles von Ewigkeit her zugleich gegenwärtig ſeyn, und es dennoch ſucceſſive veränderliche Dinge geben könne? Zeit und Ewigkeit, behauptete Wilhelm, haben gar nichts mit einander gemein; alſo kann in der Ewigkeit nie etwas Vergängliches ſeyn. Nun iſt Gott ewig; ihm iſt alſo alles Vorhandene zugleich gegenwärtig, und wird von ihm auf das vollkommenſte erkannt. Die Erkentniß Gottes kann daher durch das Vergängliche weder Zuwachs noch Abnahme leiden.

Guilielm. Pariſ. Opp. T. II. p. 645 ſq.

§. 684.

§. 684.

Wilhelm behauptete auch die Einzigkeit des Weltalls aus dem Grunde, weil es ein Inbegriff aller Dinge ſey, und alles, was Ding genannt werden möge, zu demſelben gehöre. Die in der Welt vorhandenen Weſen unterſchied er in körperliche und geiſtige, und bemühte ſich beſonders, die Exiſtenz der letztern zu beweiſen. Sein Beweis iſt: Wenn von zwey einander entgegengeſetzten Dingen eines vorhanden iſt, muß auch das andere exiſtiren. Denn alle entgegengeſetzte Dinge ſind ſich als Dinge durchaus gleich; es iſt kein Grund da, warum das eine mehr ſeyn ſollte, als das andere; wenn alſo das eine iſt, muß auch das andere ſeyn. Nun iſt es Thatſache der Erfahrung, daß körperliche Weſen exiſtiren; es müſſen alſo auch geiſtige vorhanden ſeyn. Ein anderer Beweisgrund, deßen ſich Wilhelm für die Exiſtenz geiſtiger Weſen bediente, war folgender: Das Vollkomnere hat ein früheres und nothwendigeres Daſeyn, als das Unvollkomnere. Ein Geiſt aber iſt vollkomner, als der Körper; da es alſo Körper giebt, ſo muß es nothwendig auch Geiſter geben. Einen dritten Beweisgrund, den Wilhelm anführt, hat ſchon Maximus von Tyrus gebraucht; vielleicht war aber dennoch Wilhelm der Erfinder deſſelben. Zwiſchen Gott und der Seele

des

des Menſchen iſt ein unendlicher Abſtand; es ſind alſo noch mehrere geiſtige Weſen zwiſchen beyden möglich, wodurch die Lücke ausgefüllt wird. Es iſt aber ein Erfahrungsgeſetz, daß in der Natur zwiſchen zwey Extremen nie eine Lücke, ein durchaus Leeres ſtatt findet (das Geſetz der Stetigkeit). Dieſes Leere ſcheut die Natur nicht bloß im Raume, ſondern auch in den Graden, denn hier würde daſſelbe noch ungleich mehr der Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung zuwiderlaufen. Es müſſen alſo dergleichen Mittelgattungen geiſtiger Weſen zwiſchen Gott und der menſchlichen Seele wirklich vorhanden ſeyn. Die Unmöglichkeit eines durchaus leeren Raumes folgerte Wilhelm noch auſſerdem aus anderweitigem Grunde. Der leere Raum iſt entweder theilbar, oder nicht. Iſt er nicht theilbar, ſo müßte er unter allen Körpern der ſolideſte ſeyn, und alsdenn wäre auch gar keine Bewegung in demſelben möglich. Iſt er aber theilbar, ſo muß er in einem andern Leeren enthalten ſeyn, weil ein bewegter Körper den Raum durchſchneidet, an die Stelle von den Theilen deſſelben tritt, und ihn aus ſeinem Platze vertreibt. Wilhelm ſetzte hier voraus, daß der Raum etwas Materielles ſey, was ſich nicht ſo geradehin vorausſetzen läßt.

Guilielmus Pariſ. de Vniverſo Opp. T. II. p. 615 ſq.

§. 685.

§. 685.

So wie Wilhelm die Einzigkeit der Welt behauptete, ſo leugnete er im Gegentheile die Ewigkeit derſelben. Er beſtritt nicht nur die Argumente, welche Ariſtoteles und Avicenna für dieſe vorgebracht hatten, ſondern er ſtellte auch eigne zur Begründung ſeines Satzes auf. Erſtlich: Die Geſchichte erzählt die Entſtehung der Staaten; nach der Analogie muß alſo auch die Welt einen Anfang gehabt haben, und die ganze Beſchaffenheit der Welt, die zufällig iſt, zeugt zugleich von der Endlichkeit derſelben. Zweytens: Wäre die Welt ewig, ſo müßte es eine unendliche Reihe von Vätern und Söhnen geben; ein endloſer Fortgang der Urſachen aber iſt unmöglich. Drittens: Wäre die Welt ewig, ſo müßte bis zu einem gegebnen Zeitpuncte eine Ewigkeit verfloſſen ſeyn; aber dies iſt eben ſo unmöglich, als daß eine unendliche Quantität Waſſer mit beſtimter Geſchwindigkeit durch eine Oeffnung von beſtimter Gröſſe je ausgefloſſen ſeyn könte. Viertens: In der endloſen Vorzeit hat ſich der Himmel entweder endliche Male, oder unendliche Male umgedreht. Iſt das Erſtere, ſo hat die Welt einen Anfang gehabt. Iſt das Andere; ſo ſetze man, daß der Himmel ſich mit der Hälfte der itzigen Geſchwindigkeit umgedreht hätte; dann würde nur die Hälfte der Umdrehuugen in der end-

endloſen Zeit ſtatt gehabt haben; alſo hat die Zahl eine Hälfte; folglich auch ein Viertheil, und ſo immer kleinere Theile. Nimt man dies an, ſo muß man eine erſte Umdrehung und mit dieſer einen Anfang der Welt ſtatuiren.

Guilielm. Pariſ. de Vniverſo p. 657.

§. 686.

Eben ſo lebhaft und ſcharfſinnig, wie **Wilhelm** gegen die Vertheidiger der Weltewigkeit argumentirte, beſtritt er auch die Lehre des Fatalismus. Erſtlich: Die Reihe der Urſachen und Wirkungen kann nicht abſolut nothwendig ſeyn, da ihr dynamiſcherſter Anfang ein freyer Act ihres Schöpfers iſt. Auch werden die denkenden Weſen in der Welt nicht durch nothwendige Naturgeſetze beſtimmt, ſondern ſie beſtimmen ſich ſelbſt nach Freyheit. **Wilhelm** bezweifelte ſelbſt die Nothwendigkeit einer Reihe phyſiſcher Urſachen. Iſt die ganze vollendete Reihe der Bedingungen gegeben, ſo kann freylich die Wirkung nicht fehlen; aber es iſt gar nicht nothwendig, daß dieſe Reihe der Bedingungen vollendet ſeyn müſſe; es kann eine oder die andere Bedingung fehlen, oder auch auf eine verſchiedene Weiſe erfolgen. Iſt aber in der Reihe

Reihe phyſiſcher Urſachen keine abſolute Nothwendigkeit enthalten, ſo muß es in der Welt einen Grund der Zufälligkeit (die Freyheit) geben. In der Theorie von der Schöpfung der Welt verwarf Wilhelm mehrere der ältern Hypotheſen. Gegen die Hypotheſe von der Emanation wandte er ein, daß das Emanirte als ein Theil ſchon im Schöpfer vorhanden ſeyn müſſe; das Geſchaffne aber weder ein Theil des Schöpfers, noch der Schöpfer ſelbſt ſeyn könne, da das Weſen dieſes durchaus einfach ſey. Eben ſo widerlegte er andere Hypotheſen, die Welt ſey aus Gott entſtanden, wie ein Spiegel aus ſeinem Objecte, wie ein Schatten von ſeinem Körper. Seine eigne Erklärung der Schöpfung war dieſe: Die Welt iſt bloß dadurch hervorgebracht, daß Gott dachte, ſie ſolle da ſeyn. Zur Beſtätigung dieſer Erklärung berief ſich Wilhelm auf ſolche Fälle, wo ſogar Menſchen durch ihr bloßes Denken von Gegenſtänden und Handlungen, dieſe wirklich zu Stande gebracht hätten. Ein Philoſoph dachte einmal mit hoher Anſtrengung, daß ein Cameel niederfiele, und es fiel wirklich hin. Eben dieſes ſchaffende Denken Gottes hat auch beym Anfange der Schöpfung die Geſetze und den Lauf der Dinge angeordnet und vorher beſtimt. Wilhelm legt daher der Gottheit die Vorherſehung und die Vorſehung bey. Die erſtere bezieht ſich auf das Böſe, wie auf das Gute,

rer auf die damalige literariſche Welt hatte, den Beynamen des Doctor vniverſalis erhielt. Er war gebohren ums Jahr 1114, wurde zu Clairvaux Ciſtercienſermönch, und erhielt in dieſem Orden ſeine gelehrte Bildung. Er war Theolog, Philoſoph und Dichter. Er ſtarb im Jahre 1203. Eigenthümlich war dem Alanus, daß er die mathematiſch demonſtrative Methode zur philoſophiſchen Begründung des chriſtlichen Glaubensſyſtems anwandte; auch benutzte er in eben der Abſicht die arabiſch ariſtoteliſche, und rabbiniſche Philoſophie, vorzüglich des Moſes Maimonides, welche beyde bis dahin den chriſtlichen Philoſophen im Occidente noch fremde geblieben waren. Bey ſeinem Syſteme gieng er von gewiſſen Grundſätzen aus, die er zwar als nicht völlig evident anerkannte, aber doch für nothwendige Axiome hielt. Solche Grundſätze waren der vom Moſes aufgeſtellte: Jede Zuſammenſetzung hat ein Princip, worauf ſie beruht; ein anderer war Ariſtoteliſch: daß man keinen unendlichen Fortſchritt der Urſachen annehmen dürfe. Die Erklärungen, welche Alanus von den ſubſtantiellen Eigenſchaften, den Arten und Verſchiedenheiten der Veränderung gibt, ſind ebenfalls Ariſtoteliſch. Das Daſeyn einer erſten Urſache bewies er noch folgendermaßen: A. Jedes Ding exiſtirt durch dasjenige Weſen, welches die Urſache dieſes Weſens

ſens

ſens hervorbringt. Nun exiſtiert das Accidens durch das Subject; folglich iſt die Urſache des Subjects auch die Urſache von den Accidenzen deſſelben. Es kann nichts ſich ſelbſt hervorbringen; denn ſonſt müßte es vollkommer und eher ſeyn, als es iſt. Auch kann die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie ſeyn. Wäre Materie an und für ſich (ohne Form) vorhanden, ſo wäre ſie doch etwas Beſonderes und von Anderem Verſchiedenes, und folglich entweder ſelbſt verſchieden, oder Etwas, das Unterſchied bewirkte. Das Letztere kann nicht von ihr gelten, weil ſie ohne alle Qualität und Form iſt. Wollte man aber das Erſtere von ihr annehmen, ſo würde man ihr eben dadurch Qualität und Form beylegen, weil nur dasjenige verſchieden ſeyn kann, was mit Qualitäten verſehen iſt, die nicht in einem Anderen gefunden werden. Demnach kann die Materie nicht ohne Form ſeyn. Umgekehrt kann aber auch die Form nicht ohne Materie ſeyn, weil ſie das Subject von einem andern unterſcheidet, und alſo in dem Subjecte ſeyn muß. Demnach iſt eigentlich die Verbindung der Materie mit der Form die Urſache der Subſtanz, weil eine jede Subſtanz aus Materie und Form beſteht, und man kann die Subſtanz eigentlich auf drey Gründe ihres Daſeyns zurückführen: Die Materie, die Form, und die Zuſammenſetzung beyder. Alle drey Grün-

de müſſen ſich aber wieder auf Ein Princip beziehen, in welchem ſie vereinigt ſind; oder ſie müſſen Eine Grundurſache haben. Da nun nichts von ſich ſelbſt Urſache ſeyn, die Reihe der Urſachen aber auch nicht in's Unendliche fortlaufen kann, gleichwohl die Dinge Urſachen haben müſſen, ſo muß eine erſte Urſache aller Urſachen vorhanden ſeyn.

Die merkwürdigſte Schrift des Alanus iſt ſein Compendium des katholiſchen Glaubens, aus welchem auch die im §. berührten Sätze entlehnt ſind. S. *Alanus ab Inſulis* de arte, ſeu articuli catholicae fidei ap. Pezium in Theſ. noviſſ. Anecdot. T. I. P. II. p. 477. ſq.

§. 678.

Ein anderer Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts war Michael Scotus, gebürtig aus England, das damals gewöhnlich mit Schottland identiſch genommen wurde. Auſſer mehrern eigenen Werken, die aber itzt ſehr ſelten ſind, und zum Theile gegen die Arabiſchen Philoſophen, namentlich den Avicenna, gerichtet waren, ſchrieb er auch Commentare über die meiſten Ariſtoteliſchen Bücher, und über-

überſetzte die Thiergeſchichte des Ariſtoteles aus dem Arabiſchen in das Lateiniſche, welche Ueberſetzung hernach Albert der Groſſe bey ſeiner Thiergeſchichte zum Grunde legte. Er ſtarb 1190. Noch merkwürdiger als Michael war Hugo Eterianus als Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſofern er ſich die Kentniß derſelben nicht bey den Arabern, oder aus ihren Werken, ſondern zu Conſtantinopel aus den Originalſchriften erworben hatte. Man kennt ihn aber faſt nur dem Namen und ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit überhaupt nach. Schriften philoſophiſchen Inhalts ſind von ihm nicht auf uns gekommen. Er blühte um's Jahr 1170.

S. *Fabricii* bibl. lat. med. aevi T. V p. 233. *Cave* de Script. eccleſ. p. 477. (Genev. 1698).

§. 679.

Die bisher erwähnten Männer, und mehrere ihnen ähnliche, zeichneten ſich nur als Commentatoren des Ariſtoteles nach dem Muſter der Araber aus. Hingegen wurden Almarich und David de Dinanto durch die Anwendung beſonders berühmt, welche ſie von der

arabiſch ariſtoteliſchen und rabbiniſchen Philoſophie auf die Theologie machten. Es iſt zu bedauern, daß wir ihre Vorſtellungsart nicht genau, ſondern nur im Allgemeinen kennen, da ſie mit dem Spinozismus ſehr nahe verwandt iſt. Almaricus oder Amauri, wahrſcheinlich urſprünglich ein gebohrner Maure, der zum Chriſtenthume übergegangen war, oder doch der Abkunft nach aus einem mauriſchen Geſchlechte, war gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Lehrer der Theologie in Paris. Er ſtellte die Behauptungen auf: Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles. Der Schöpfer und das Geſchöpf ſind Eins. Die Ideen ſchaffen und werden geſchaffen. Gott iſt der Endzweck alles Vorhandnen; alles kehrt in ihn zurück, um in ihm unveränderlich zu ruhen, und in ſeinem Weſen zu beharren. Abraham und Iſaak ſind nicht verſchiedener Natur; alles iſt Eins und Gott, und Gott iſt das Weſen aller Ge- Geſchöpfe. Almarich wurde wegen dieſer Sätze auf einer Kirchenverſammlung verurtheilt, und eben dieſelbe verbot auch die Ariſtoteliſche Metaphyſik, weil man dieſe für die Quelle jener Irrlehre hielt, und wahrſcheinlich Ariſtoteliſche Metaphyſik hieß, was eigentlich Hirngeburt der Araber und Rabbinen war, und in welches nur Ariſtoteliſche Philoſopheme verflochten wurden. Deutlicher erkennt man die Schlußreihe, worauf Almarich ſeine obi-

gen Theſen ſtützte, in der Art, wie ſie ſein Schüler David de Dinanto ausdrückte, wiewohl wir auch hiervon nur eine ſehr allgemeine Notiz haben. Nach David haben alle Dinge einerley Weſen und Natur, und machen alſo inſofern eine weſentliche Einheit aus. Denn ſie laſſen ſich ſämtlich auf drey Claſſen zurückführen: ewige unkörperliche Subſtanzen, Seelen, und Körper. Jede dieſer Claſſen beruht auf einem eignen untheilbaren Principe. Von den ewigen unkörperlichen Subſtanzen iſt das Princip Gott; von den Seelen iſt es der Verſtand; von den Körpern die Materie. Dieſe drey Principien machen aber wiederum ihrem Weſen nach eine Einheit aus. Wäre das nicht, ſo müßten ſie durch irgend eine Differenz unterſchieden werden; dieſe würde die Einfachheit der Principien aufheben; folglich laufen alle Principien in eine Einheit zuſammen, und Gott iſt das Weſen aller Dinge. Die Spuren der Rabbiniſchen Philoſophie, die mit der ältern cabbaliſtiſchen und NeuPlatoniſchen nahe verwandt, und zum Theile aus dieſer entlehnt war, ſind hier unverkennbar. Da jene Sätze des Almarich und David von der Kirche verworfen wurden, ſo fanden ſie auch unter den berühmteſten Kirchenlehrern Gegner, die ſie aus Gründen zu beſtreiten und zu widerlegen ſuchten. Thomas von Aquino glaubte dem Raiſonnement des David auf folgende Art aus-

zuweichen. Er machte eine Diſtinction zwiſchen Differenz und Verſchiedenheit. Zwey Dinge können ohne Differenz, und alſo ohne Zuſammenſetzung, nicht different; aber wohl ohne Differenz und alſo ohne Zuſammenſetzung verſchieden ſeyn. Bey Dingen, die nichts gemein haben, kann man nicht fragen, wodurch ſie verſchieden ſeyen? Sie ſind, ohne alle Differenz, durch ihr eigenes Weſen, durch ſich ſelbſt verſchieden.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III, p. 687 ſq — *Thomas Aquinas* in Mag. Sentent. lib. II diſt. XVII quaeſt. I artic. 1 Opp. T. VI. *Idem* contra gentiles I, 17. Opp. T. IX (Romae 1570). — *Alberti M.* Opp. T. XVII p. 76. Lugd. 1651). — Vergl. *Crevier* hiſtoire de l'univerſité de Paris. T. I. p. 308. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 327. ff.

§. 680.

Die Kätzereyen des Almarich und David de Dinanto trugen, wie ſchon bemerkt iſt, hauptſächlich dazu bey, daß das Studium der Ariſtoteliſchen Schriften, und der Lehrvortrag über dieſelben, von der Kirche verboten wurden. Aber dieſes Verbot war, wie alle ähnliche, ohne

ne Wirkung. Die Ariſtoteliſchen Werke wurden nicht nur nach wie vorher in Paris ſtudirt, ſondern gewannen auch das gröſste Intereſſe in Italien, Deutſchland und England. Selbſt in Paris traten einzelne Lehrer auf, die jenes Verbots nicht achteten, und Ariſtoteliſche Bücher öffentlich commentirten. Die Philoſophie überhaupt in ihrer damaligen Beſchaffenheit, die man nun einmal nicht ſchlechthin verbieten konte, hing unzertrennlich wenigſtens mit dem Ariſtoteliſchen Organon zuſammen; und wurden die Vorleſungen über dieſes erlaubt, ſo verführte das unvermeidlich, das Verbot der Kirche auch in Anſehung der übrigen Ariſtoteliſchen Werke zu eludiren. Man ſah ſich alſo von Seiten der Hierarchie bald gezwungen, das unbedingte Verbot der Ariſtoteliſchen Philoſophie einzuſchränken, oder ſtillſchweigend die Uebertretung deſſelben geſchehen zu laſſen. Sofern man einſah, daſs von dem Gebrauche der phyſikaliſchen und naturhiſtoriſchen Schriften des Ariſtoteles kein Nachtheil für die Kirche, und die Rechtgläubigkeit, zu beſorgen ſey, gab man dieſen, und den Lehrvortrag darüber, ausdrücklich zu. Freylich aber zeigte ſich denn auch bald wieder, daſs man ſich in der Vorausſetzung geirrt hatte; die Erlaubniſs wurde willkührlich erweitert, und die Wiſsbegierde lieſs ſich nicht in den Schranken erhalten, welche durch jene beſtimt waren.

Erlaubniß mußte alſo wieder aufgehoben werden. So war das Verhältniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie zur Hierarchie ſo abwechſelnd, daß ſich eine eigene Geſchichte der Schikſale der Ariſtoteliſchen Werke und ihres Studiums, vornehmlich in Paris, ſchreiben ließ.

S. *Io. Launoyus* de varia Ariſtotelis in academia Pariſienſi fortuna Vitemb. 1720. 8.

§. 681.

Die Methode zu philoſophiren blieb, auch nachdem man die Ariſtoteliſchen Werke vollſtändiger kennen gelernt hatte, im Weſentlichen dieſelbe. Man beſchäfftigte ſich am meiſten mit Dialektik, Ontologie, und rationaler Theologie, und zwar immer in nächſter Beziehung auf das poſitive Glaubensſyſtem der Kirche. Nur entſtand itzt der Unterſchied, daß man im philoſophiſchen Raiſonnement den Ariſtoteles als entſcheidenden Richter anerkannte, ſo wie in Glaubensſachen die Ausſprüche der Kirchenväter. Einer der erſten, dem dieſe philoſophiſche Manier eigenthümlich war, war Alexander von Hales, welchen Beynamen er von dem Kloſter in der Grafſchaft Gloceſter empfieng, worin er erzogen war. Er ward ſchon

ſchon in ſeinem Vaterlande Archidiakonus, begab ſich aber nach Paris, und erhielt hier eine öffentliche Lehrſtelle der Theologie. Seine berühmteſte Epoche war um's Jahr 1230. Er beobachtete die ſyllogiſtiſche Form des Diſput's gegen kirchliche Lehrſätze und für dieſelben, wußte aber dieſer Form ein ſolches Anſehn von Gründlichkeit und Bündigkeit zu geben, daß er die unbedingteſte Autorität gewann, und den Titel des Doctor irrefragabilis bekam. Seine philoſophiſchen Entſcheidungsgründe nahm er meiſtens vom Ariſtoteles her. Er commentirte deßen Bücher über die Seele, und einige legen ihm auch einen Commentar über die Ariſtoteliſche Metaphyſik bey; der aber doch wahrſcheinlich ihn nicht zum Verfaſſer hat. Ungeachtet des Ruhmes, welchen Alexander bey ſeinen Zeitgenoſſen einerndtete, war er doch nichts weniger als originaler Denker. Einwürfe und Auflöſungen derſelben entlehnte er faſt ſämtlich von ſeinen nächſten Vorgängern, dem Anſelm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor. Die Quellen ſeiner Philoſophie ſind auſſer dem Ariſtoteles, die Kirchenväter, beſonders Auguſtin und Boethius, Dionyſius der Areopagit, und von den arabiſchen Auslegern Avicenna. Sein wahres Verdienſt beſchränkt ſich darauf, daß er die eigentlich Ariſtoteliſchen Ausſprüche über

manche damals debattirte Materien bekanter machte.

Das Hauptwerk des Alexander von Hales in Hinſicht auf die Philoſophie iſt ſeine summa theologiae. Norimb. 1482.

§. 682.

Ungleich mehr philoſophiſcher Kopf als Alexander von Hales war Wilhelm aus Auvergne (Arvernus). Er heißt gewöhnlich Pariſienſis, weil er Biſchof von Paris war. Er ſtarb 1249. Ueberhaupt hatte Wilhelm eine tiefer eindringende Kentniß der Philoſophie und größere Gelehrſamkeit. Er hatte ſchon mehr arabiſche Philoſophen ſtudirt; auſſer dem Avicenna den Averrhoes, Alfarabius, Al Gazel. Bey ihm kommen auch zuerſt untergeſchobne Schriften des Hermes Trismegiſt vor, die itzt meiſtens verloren ſind, ſo wie ein Buch des Merkur, deßen er ebenfalls erwähnt, de Deo Deorum. Die Form ſeiner Darſtellung iſt nicht ſyllogiſtiſch, ſondern in zuſammenhangender Schreibart, und ſelbſt ſeine Latinität iſt beſſer und reiner, als in den Werken ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen. Er macht daher von den Scholaſtikern eine rühmliche Aus-

Ausnahme. Aufmerkſamkeit verdient zunächſt ſeine Unterſuchung des Begriffes der Wahrheit. Er beſtimt ihn durch ſechs Diſtinctionen. Die Wahrheit iſt: a) die Sache ſelbſt; b) das Gegentheil des Scheins. So heißen Menſchen falſch, die äußerlich anders erſcheinen, als ſie innerlich ſind; c) die Befreyung von Vermiſchung. So nennt man das reine Silber wahres echtes Silber; d) das Weſen der Dinge, welches in der Definition ausgedrückt wird; e) das Weſen des Schöpfers, oder der Schöpfer ſelbſt, in Vergleichung mit welchem alles Schein iſt, indem das eigentliche und wahre Seyn nur von ihm allein prädicirt werden kann; f) die Abweſenheit des Widerſpruchs in den Sätzen (logiſche Wahrheit). Den Werth dieſer Unterſuchung muß man nicht im Verhältniße zu der heutigen Philoſophie ſchätzen, ſondern, was ſie an ſich war, als Beſtreben zu beſtimten und richtigen Begriffen zu gelangen.

S. *Guilielm. Pariſ.* de Vniverſo Opp. T. II. p. 749.

§. 683.

Auch über Zeit und Ewigkeit philoſophirte Wilhelm. Er unterſchied jene von die-

dieſer. Die Ewigkeit iſt unendlich, und es kann nichts vor ihr her gedacht werden, weil man mit dem Vorher Seyenden oder Geſchehenen eine Einſchränkung annehmen würde, die hier nicht ſtatt finden kann. Umgekehrt kann auch die Ewigkeit nicht vor der Zeit hergehen; denn der Theil muß nothwendig eher, als das Ganze ſeyn, und die Ewigkeit drückt auch eine unaufhörliche ſich gleiche Dauer aus, durch welche alle Succeſſion der Theile ausgeſchloſſen wird. Die Ewigkeit iſt alſo auf einmal ganz, ohne alle Theile, ohne alles Vor und Nachher, ohne alle Succeſſion. Hingegen das Weſen der Zeit iſt ſtete Veränderung, und drückt ein immer währendes Entſtehn und Aufhören aus; eben daher wird von ihr die Ewigkeit ausgeſchloſſen. Hieraus glaubte Wilhelm das Problem erklären zu können: Wie alles von Ewigkeit her zugleich gegenwärtig ſeyn, und es dennoch ſucceſſive veränderliche Dinge geben könne? Zeit und Ewigkeit, behauptete Wilhelm, haben gar nichts mit einander gemein; alſo kann in der Ewigkeit nie etwas Vergängliches ſeyn. Nun iſt Gott ewig; ihm iſt alſo alles Vorhandene zugleich gegenwärtig, und wird von ihm auf das vollkommenſte erkannt. Die Erkentniß Gottes kann daher durch das Vergängliche weder Zuwachs noch Abnahme leiden.

Guilielm. Pariſ. Opp. T. II. p. 645 ſq.

§. 684.

§. 684.

Wilhelm behauptete auch die Einzigkeit des Weltalls aus dem Grunde, weil es ein Inbegriff aller Dinge ſey, und alles, was Ding genannt werden möge, zu demſelben gehöre. Die in der Welt vorhandenen Weſen unterſchied er in körperliche und geiſtige, und bemühte ſich beſonders, die Exiſtenz der letztern zu beweiſen. Sein Beweis iſt: Wenn von zwey einander entgegengeſetzten Dingen eines vorhanden iſt, muß auch das andere exiſtiren. Denn alle entgegengeſetzte Dinge ſind ſich als Dinge durchaus gleich; es iſt kein Grund da, warum das eine mehr ſeyn ſollte, als das andere; wenn alſo das eine iſt, muß auch das andere ſeyn. Nun iſt es Thatſache der Erfahrung, daß körperliche Weſen exiſtiren; es müſſen alſo auch geiſtige vorhanden ſeyn. Ein anderer Beweisgrund, deßen ſich Wilhelm für die Exiſtenz geiſtiger Weſen bediente, war folgender: Das Vollkomnere hat ein früheres und nothwendigeres Daſeyn, als das Unvollkommene. Ein Geiſt aber iſt vollkomner, als der Körper; da es alſo Körper giebt, ſo muß es nothwendig auch Geiſter geben. Einen dritten Beweisgrund, den Wilhelm anführt, hat ſchon Maximus von Tyrus gebraucht; vielleicht war aber dennoch Wilhelm der Erfinder deſſelben. Zwiſchen Gott und der Seele

des

rer auf die damalige literariſche Welt hatte, den Beynamen des Doctor vniverſalis erhielt. Er war gebohren ums Jahr 1114, wurde zu Clairvaux Ciſtercienſermönch, und erhielt in dieſem Orden ſeine gelehrte Bildung. Er war Theolog, Philoſoph und Dichter. Er ſtarb im Jahre 1203. Eigenthümlich war dem Alanus, daß er die mathematiſch demonſtrative Methode zur philoſophiſchen Begründung des chriſtlichen Glaubensſyſtems anwandte; auch benutzte er in eben der Abſicht die arabiſch ariſtoteliſche, und rabbiniſche Philoſophie, vorzüglich des Moſes Maimonides, welche beyde bis dahin den chriſtlichen Philoſophen im Occidente noch fremde geblieben waren. Bey ſeinem Syſteme gieng er von gewiſſen Grundſätzen aus, die er zwar als nicht völlig evident anerkannte, aber doch für nothwendige Axiome hielt. Solche Grundſätze waren der vom Moſes aufgeſtellte: Jede Zuſammenſetzung hat ein Princip, worauf ſie beruht; ein anderer war Ariſtoteliſch: daß man keinen unendlichen Fortſchritt der Urſachen annehmen dürfe. Die Erklärungen, welche Alanus von den ſubſtantiellen Eigenſchaften, den Arten und Verſchiedenheiten der Veränderung gibt, ſind ebenfalls Ariſtoteliſch. Das Daſeyn einer erſten Urſache bewies er noch folgendermaßen: A. Jedes Ding exiſtirt durch dasjenige Weſen, welches die Urſache dieſes Weſens

ſens hervorbringt. Nun exiſtirt das Accidens durch das Subject; folglich iſt die Urſache des Subjects auch die Urſache von den Accidenzen deſſelben. Es kann nichts ſich ſelbſt hervorbringen; denn ſonſt müßte es vollkomner und eher ſeyn, als es iſt. Auch kann die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie ſeyn. Wäre Materie an und für ſich (ohne Form) vorhanden, ſo wäre ſie doch etwas Beſonderes und von Anderem Verſchiedenes, und folglich entweder ſelbſt verſchieden, oder Etwas, das Unterſchied bewirkte. Das Letztere kann nicht von ihr gelten, weil ſie ohne alle Qualität und Form iſt. Wollte man aber das Erſtere von ihr annehmen, ſo würde man ihr eben dadurch Qualität und Form beylegen, weil nur dasjenige verſchieden ſeyn kann, was mit Qualitäten verſehen iſt, die nicht in einem Anderen gefunden werden. Demnach kann die Materie nicht ohne Form ſeyn. Umgekehrt kann aber auch die Form nicht ohne Materie ſeyn, weil ſie das Subject von einem andern unterſcheidet, und alſo in dem Subjecte ſeyn muß. Demnach iſt eigentlich die Verbindung der Materie mit der Form die Urſache der Subſtanz, weil eine jede Subſtanz aus Materie und Form beſteht, und man kann die Subſtanz eigentlich auf drey Gründe ihres Daſeyns zurückführen: Die Materie, die Form, und die Zuſammenſetzung beyder. Alle drey Grün-

de müſſen ſich aber wieder auf Ein Princip beziehen, in welchem ſie vereinigt ſind; oder ſie müſſen Eine Grundurſache haben. Da nun nichts von ſich ſelbſt Urſache ſeyn, die Reihe der Urſachen aber auch nicht in's Unendliche fortlaufen kann, gleichwohl die Dinge Urſachen haben müſſen, ſo muß eine erſte Urſache aller Urſachen vorhanden ſeyn.

Die merkwürdigſte Schrift des Alanus iſt ſein Compendium des katholiſchen Glaubens, aus welchem auch die im §. berührten Sätze entlehnt ſind. S. *Alanus ab Inſulis* de arte, ſeu articuli catholicae fidei ap. Pezium in Theſ. noviſſ. Anecdot. T. I. P. II. p. 477. ſq.

§. 678.

Ein anderer Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Occidente gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts war Michael Scotus, gebürtig aus England, das damals gewöhnlich mit Schottland identiſch genommen wurde. Auſſer mehrern eigenen Werken, die aber itzt ſehr ſelten ſind, und zum Theile gegen die Arabiſchen Philoſophen, namentlich den Avicenna, gerichtet waren, ſchrieb er auch Commentare über die meiſten Ariſtoteliſchen Bücher, und über-

überſetzte die Thiergeſchichte des Ariſtoteles aus dem Arabiſchen in das Lateiniſche, welche Ueberſetzung hernach Albert der Groſſe bey ſeiner Thiergeſchichte zum Grunde legte. Er ſtarb 1190. Noch merkwürdiger als Michael war Hugo Eterianus als Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſofern er ſich die Kentniß derſelben nicht bey den Arabern, oder aus ihren Werken, ſondern zu Conſtantinopel aus den Originalſchriften erworben hatte. Man kennt ihn aber faſt nur dem Namen und ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit überhaupt nach. Schriften philoſophiſchen Inhalts ſind von ihm nicht auf uns gekommen. Er blühte um's Jahr 1170.

S. *Fabricii* bibl. lat. med. aevi T. V p. 233. *Cave* de Script. eccleſ. p. 477. (Genev. 1698).

§. 679.

Die bisher erwähnten Männer, und mehrere ihnen ähnliche, zeichneten ſich nur als Commentatoren des Ariſtoteles nach dem Muſter der Araber aus. Hingegen wurden Almarich und David de Dinanto durch die Anwendung beſonders berühmt, welche ſie von der

arabiſch ariſtoteliſchen und rabbiniſchen Philoſophie auf die Theologie machten. Es iſt zu bedauern, daß wir ihre Vorſtellungsart nicht genau, ſondern nur im Allgemeinen kennen, da ſie mit dem Spinozismus ſehr nahe verwandt iſt. Almaricus oder Amauri, wahrſcheinlich urſprünglich ein gebohrner Maure, der zum Chriſtenthume übergegangen war, oder doch der Abkunft nach aus einem mauriſchen Geſchlechte, war gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Lehrer der Theologie in Paris. Er ſtellte die Behauptungen auf: Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles. Der Schöpfer und das Geſchöpf ſind Eins. Die Ideen ſchaffen und werden geſchaffen. Gott iſt der Endzweck alles Vorhandnen; alles kehrt in ihn zurück, um in ihm unveränderlich zu ruhen, und in ſeinem Weſen zu beharren. Abraham und Iſaak ſind nicht verſchiedener Natur; alles iſt Eins und Gott, und Gott iſt das Weſen aller Ge-Geſchöpfe. Almarich wurde wegen dieſer Sätze auf einer Kirchenverſammlung verurtheilt, und eben dieſelbe verbot auch die Ariſtoteliſche Metaphyſik, weil man dieſe für die Quelle jener Irrlehre hielt, und wahrſcheinlich Ariſtoteliſche Metaphyſik hieß, was eigentlich Hirngeburt der Araber und Rabbinen war, und in welches nur Ariſtoteliſche Philoſopheme verflochten wurden. Deutlicher erkennt man die Schlußreihe, worauf Almarich ſeine obi-

gen

gen Theſen ſtützte, in der Art, wie ſie ſein Schüler David de Dinanto ausdrückte, wiewohl wir auch hiervon nur eine ſehr allgemeine Notiz haben. Nach David haben alle Dinge einerley Weſen und Natur, und machen alſo inſofern eine weſentliche Einheit aus. Denn ſie laſſen ſich ſämtlich auf drey Claſſen zurückführen: ewige unkörperliche Subſtanzen, Seelen, und Körper. Jede dieſer Claſſen beruht auf einem eignen untheilbaren Principe. Von den ewigen unkörperlichen Subſtanzen iſt das Princip Gott; von den Seelen iſt es der Verſtand; von den Körpern die Materie. Dieſe drey Principien machen aber wiederum ihrem Weſen nach eine Einheit aus. Wäre das nicht, ſo müßten ſie durch irgend eine Differenz unterſchieden werden; dieſe würde die Einfachheit der Principien aufheben; folglich laufen alle Principien in eine Einheit zuſammen, und Gott iſt das Weſen aller Dinge. Die Spuren der Rabbiniſchen Philoſophie, die mit der ältern cabbaliſtiſchen und NeuPlatoniſchen nahe verwandt, und zum Theile aus dieſer entlehnt war, ſind hier unverkennbar. Da jene Sätze des Almarich und David von der Kirche verworfen wurden, ſo fanden ſie auch unter den berühmteſten Kirchenlehrern Gegner, die ſie aus Gründen zu beſtreiten und zu widerlegen ſuchten. Thomas von Aquino glaubte dem Raiſon ment des David auf folgende Art aus-

zuweichen. Er machte eine Diſtinction zwiſchen Differenz und Verſchiedenheit. Zwey Dinge können ohne Differenz, und alſo ohne Zuſammenſetzung, nicht different; aber wohl ohne Differenz und alſo ohne Zuſammenſetzung verſchieden ſeyn. Bey Dingen, die nichts gemein haben, kann man nicht fragen, wodurch ſie verſchieden ſeyen? Sie ſind, ohne alle Differenz, durch ihr eigenes Weſen, durch ſich ſelbſt verſchieden.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III, p. 687 ſq — *Thomas Aquinas* in Mag. Sentent. lib. II diſt. XVII quaeſt. I artic. 1 Opp. T. VI. *Idem* contra gentiles I, 17. Opp. T. IX (Romae 1570). — *Alberti M.* Opp. T. XVII p. 76. Lugd. 1651). — Vergl. *Crevier* hiſtoire de l'univerſité de Paris. T. I. p. 308. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 327. ff.

§. 680.

Die Kätzereyen des Almarich und David de Dinanto trugen, wie ſchon bemerkt iſt, hauptſächlich dazu bey, daß das Studium der Ariſtoteliſchen Schriften, und der Lehrvortrag über dieſelben, von der Kirche verboten wurden. Aber dieſes Verbot war, wie alle ähnliche, ohne

ne Wirkung. Die Ariſtoteliſchen Werke wurden nicht nur nach wie vorher in Paris ſtudirt, ſondern gewannen auch das größte Intereſſe in Italien, Deutſchland und England. Selbſt in Paris traten einzelne Lehrer auf, die jenes Verbots nicht achteten, und Ariſtoteliſche Bücher öffentlich commentirten. Die Philoſophie überhaupt in ihrer damaligen Beſchaffenheit, die man nun einmal nicht ſchlechthin verbieten konte, hing unzertrennlich wenigſtens mit dem Ariſtoteliſchen Organon zuſammen; und wurden die Vorleſungen über dieſes erlaubt, ſo verführte das unvermeidlich, das Verbot der Kirche auch in Anſehung der übrigen Ariſtoteliſchen Werke zu eludiren. Man ſah ſich alſo von Seiten der Hierarchie bald gezwungen, das unbedingte Verbot der Ariſtoteliſchen Philoſophie einzuſchränken, oder ſtillſchweigend die Uebertretung deſſelben geſchehen zu laſſen. Sofern man einſah, daß von dem Gebrauche der phyſikaliſchen und naturhiſtoriſchen Schriften des Ariſtoteles kein Nachtheil für die Kirche, und die Rechtgläubigkeit, zu beſorgen ſey, gab man dieſen, und den Lehrvortrag darüber, ausdrücklich zu. Freylich aber zeigte ſich denn auch bald wieder, daß man ſich in der Vorausſetzung geirrt hatte; die Erlaubniß wurde willkührlich erweitert, und die Wißbegierde ließ ſich nicht in den Schranken erhalten, welche durch jene beſtimt waren. T

Erlaubniß mußte alſo wieder aufgehoben werden. So war das Verhältniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie zur Hierarchie ſo abwechſelnd, daß ſich eine eigene Geſchichte der Schikſale der Ariſtoteliſchen Werke und ihres Studiums, vornehmlich in Paris, ſchreiben ließ.

S. *Io. Launoyus* de varia Ariſtotelis in academia Pariſienſi fortuna Vitemb. 1720. 8.

§. 681.

Die Methode zu philoſophiren blieb, auch nachdem man die Ariſtoteliſchen Werke vollſtändiger kennen gelernt hatte, im Weſentlichen dieſelbe. Man beſchäfftigte ſich am meiſten mit Dialektik, Ontologie, und rationaler Theologie, und zwar immer in nächſter Beziehung auf das poſitive Glaubensſyſtem der Kirche. Nur entſtand itzt der Unterſchied, daß man im philoſophiſchen Raiſonnement den Ariſtoteles als entſcheidenden Richter anerkannte, ſo wie in Glaubensſachen die Ausſprüche der Kirchenväter. Einer der erſten, dem dieſe philoſophiſche Manier eigenthümlich war, war Alexander von Hales, welchen Beynamen er von dem Kloſter in der Grafſchaft Gloceſter empfieng, worin er erzogen war. Er ward

ſchon

ſchon in ſeinem Vaterlande Archidiakonus, begab ſich aber nach Paris, und erhielt hier eine öffentliche Lehrſtelle der Theologie. Seine berühmteſte Epoche war um's Jahr 1230. Er beobachtete die ſyllogiſtiſche Form des Diſput's gegen kirchliche Lehrſätze und für dieſelben, wußte aber dieſer Form ein ſolches Anſehn von Gründlichkeit und Bündigkeit zu geben, daß er die unbedingteſte Autorität gewann, und den Titel des Doctor irrefragabilis bekam. Seine philoſophiſchen Entſcheidungsgründe nahm er meiſtens vom Ariſtoteles her. Er commentirte deßen Bücher über die Seele, und einige legen ihm auch einen Commentar über die Ariſtoteliſche Metaphyſik bey; der aber doch wahrſcheinlich ihn nicht zum Verfaſſer hat. Ungeachtet des Ruhmes, welchen Alexander bey ſeinen Zeitgenoſſen einerndtete, war er doch nichts weniger als originaler Denker. Einwürfe und Auflöſungen derſelben entlehnte er faſt ſämtlich von ſeinen nächſten Vorgängern, dem Anſelm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Victor. Die Quellen ſeiner Philoſophie ſind auſſer dem Ariſtoteles, die Kirchenväter, beſonders Auguſtin und Boethius, Dionyſius der Areopagit, und von den arabiſchen Auslegern Avicenna. Sein wahres Verdienſt beſchränkt ſich darauf, daß er die eigentlich Ariſtoteliſchen Ausſprüche über

manche damals debattirte Materien bekanter machte.

Das Hauptwerk des Alexander von Hales in Hinſicht auf die Philoſophie iſt ſeine summa theologiae. Norimb. 1482.

§. 682.

Ungleich mehr philoſophiſcher Kopf als Alexander von Hales war Wilhelm aus Auvergne (Arvernus). Er heißt gewöhnlich Pariſienſis, weil er Biſchof von Paris war. Er ſtarb 1249. Ueberhaupt hatte Wilhelm eine tiefer eindringende Kentniß der Philoſophie und größere Gelehrſamkeit. Er hatte ſchon mehr arabiſche Philoſophen ſtudirt; auſſer dem Avicenna den Averrhoes, Alfarabius, Al Gazel. Bey ihm kommen auch zuerſt untergeſchobne Schriften des Hermes Trismegiſt vor, die itzt meiſtens verloren ſind, ſo wie ein Buch des Merkur, deßen er ebenfalls erwähnt, de Deo Deorum. Die Form ſeiner Darſtellung iſt nicht ſyllogiſtiſch, ſondern in zuſammenhangender Schreibart, und ſelbſt ſeine Latinität iſt beſſer und reiner, als in den Werken ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen. Er macht daher von den Scholaſtikern eine rühmliche

Aus-

Ausnahme. Aufmerkſamkeit verdient zunächſt ſeine Unterſuchung des Begriffes der Wahrheit. Er beſtimt ihn durch ſechs Diſtinctionen. Die Wahrheit iſt: a) die Sache ſelbſt; b) das Gegentheil des Scheins. So heißen Menſchen falſch, die äußerlich anders erſcheinen, als ſie innerlich ſind; c) die Befreyung von Vermiſchung. So nennt man das reine Silber wahres echtes Silber; d) das Weſen der Dinge, welches in der Definition ausgedrückt wird; e) das Weſen des Schöpfers, oder der Schöpfer ſelbſt, in Vergleichung mit welchem alles Schein iſt, indem das eigentliche und wahre Seyn nur von ihm allein prädicirt werden kann; f) die Abweſenheit des Widerſpruchs in den Sätzen (logiſche Wahrheit). Den Werth dieſer Unterſuchung muß man nicht im Verhältniße zu der heutigen Philoſophie ſchätzen, ſondern, was ſie an ſich war, als Beſtreben zu beſtimten und richtigen Begriffen zu gelangen.

S. *Guilielm. Pariſ.* de Vniverſo Opp. T. II. p. 749.

§. 683.

Auch über Zeit und Ewigkeit philoſophirte Wilhelm. Er unterſchied jene von die-

dieſer. Die Ewigkeit iſt unendlich, und es kann nichts vor ihr her gedacht werden, weil man mit dem Vorher Seyenden oder Geſchehenen eine Einſchränkung annehmen würde, die hier nicht ſtatt finden kann. Umgekehrt kann auch die Ewigkeit nicht vor der Zeit hergehen; denn der Theil muß nothwendig eher, als das Ganze ſeyn, und die Ewigkeit drückt auch eine unaufhörliche ſich gleiche Dauer aus, durch welche alle Succeſſion der Theile ausgeſchloſſen wird. Die Ewigkeit iſt alſo auf einmal ganz, ohne alle Theile, ohne alles Vor und Nachher, ohne alle Succeſſion. Hingegen das Weſen der Zeit iſt ſtete Veränderung, und drückt ein immer währendes Entſtehn und Aufhören aus; eben daher wird von ihr die Ewigkeit ausgeſchloſſen. Hieraus glaubte Wilhelm das Problem erklären zu können: Wie alles von Ewigkeit her zugleich gegenwärtig ſeyn, und es dennoch ſucceſſive veränderliche Dinge geben könne? Zeit und Ewigkeit, behauptete Wilhelm, haben gar nichts mit einander gemein; alſo kann in der Ewigkeit nie etwas Vergängliches ſeyn. Nun iſt Gott ewig; ihm iſt alſo alles Vorhandene zugleich gegenwärtig, und wird von ihm auf das vollkommenſte erkannt. Die Erkentniß Gottes kann daher durch das Vergängliche weder Zuwachs noch Abnahme leiden.

Guilielm. Pariſ. Opp. T. II. p. 645 ſq.

§. 684.

§. 684.

Wilhelm behauptete auch die Einzigkeit des Weltalls aus dem Grunde, weil es ein Inbegriff aller Dinge ſey, und alles, was Ding genannt werden möge, zu demſelben gehöre. Die in der Welt vorhandenen Weſen unterſchied er in körperliche und geiſtige, und bemühte ſich beſonders, die Exiſtenz der leztern zu beweiſen. Sein Beweis iſt: Wenn von zwey einander entgegengeſezten Dingen eines vorhanden iſt, muß auch das andere exiſtiren. Denn alle entgegengeſezte Dinge ſind ſich als Dinge durchaus gleich; es iſt kein Grund da, warum das eine mehr ſeyn ſollte, als das andere; wenn alſo das eine iſt, muß auch das andere ſeyn. Nun iſt es Thatſache der Erfahrung, daß körperliche Weſen exiſtiren; es müſſen alſo auch geiſtige vorhanden ſeyn. Ein anderer Beweisgrund, deßen ſich Wilhelm für die Exiſtenz geiſtiger Weſen bediente, war folgender: Das Vollkomnere hat ein früheres und nothwendigeres Daſeyn, als das Unvollkomnere. Ein Geiſt aber iſt vollkomner, als der Körper; da es alſo Körper giebt, ſo muß es nothwendig auch Geiſter geben. Einen dritten Beweisgrund, den Wilhelm anführt, hat ſchon Maximus von Tyrus gebraucht; vielleicht war aber dennoch Wilhelm der Erfinder deſſelben. Zwiſchen Gott und der Seele

des

des Menſchen iſt ein unendlicher Abſtand; es ſind alſo noch mehrere geiſtige Weſen zwiſchen beyden möglich, wodurch die Lücke ausgefüllt wird. Es iſt aber ein Erfahrungsgeſetz, daß in der Natur zwiſchen zwey Extremen nie eine Lücke, ein durchaus Leeres ſtatt findet (das Geſetz der Stetigkeit). Dieſes Leere ſcheut die Natur nicht bloß im Raume, ſondern auch in den Graden, denn hier würde daſſelbe noch ungleich mehr der Vollkommenheit der göttlichen Weltordnung zuwiderlaufen. Es müſſen alſo dergleichen Mittelgattungen geiſtiger Weſen zwiſchen Gott und der menſchlichen Seele wirklich vorhanden ſeyn. Die Unmöglichkeit eines durchaus leeren Raumes folgerte Wilhelm noch auſſerdem aus anderweitigem Grunde. Der leere Raum iſt entweder theilbar, oder nicht. Iſt er nicht theilbar, ſo müßte er unter allen Körpern der ſolideſte ſeyn, und alsdenn wäre auch gar keine Bewegung in demſelben möglich. Iſt er aber theilbar, ſo muß er in einem andern Leeren enthalten ſeyn, weil ein bewegter Körper den Raum durchſchneidet, an die Stelle von den Theilen deſſelben tritt, und ihn aus ſeinem Platze vertreibt. Wilhelm ſetzte hier voraus, daß der Raum etwas Materielles ſey, was ſich nicht ſo geradehin vorausſetzen läßt.

Guilielmus Pariſ. de Vniverſo Opp. T. II. p. 615 ſq.

§. 685.

§. 685.

So wie Wilhelm die Einzigkeit der Welt behauptete, ſo leugnete er im Gegentheile die Ewigkeit derſelben. Er beſtritt nicht nur die Argumente, welche Ariſtoteles und Avicenna für dieſe vorgebracht hatten, ſondern er ſtellte auch eigne zur Begründung ſeines Satzes auf. Erſtlich: Die Geſchichte erzählt die Entſtehung der Staaten; nach der Analogie muß alſo auch die Welt einen Anfang gehabt haben, und die ganze Beſchaffenheit der Welt, die zufällig iſt, zeugt zugleich von der Endlichkeit derſelben. Zweytens: Wäre die Welt ewig, ſo müßte es eine unendliche Reihe von Vätern und Söhnen geben; ein endloſer Fortgang der Urſachen aber iſt unmöglich. Drittens: Wäre die Welt ewig, ſo müßte bis zu einem gegebnen Zeitpuncte eine Ewigkeit verfloſſen ſeyn; aber dies iſt eben ſo unmöglich, als daß eine unendliche Quantität Waſſer mit beſtimter Geſchwindigkeit durch eine Oeffnung von beſtimter Gröſſe je ausgefloſſen ſeyn könte. Viertens: In der endloſen Vorzeit hat ſich der Himmel entweder endliche Male, oder unendliche Male umgedreht. Iſt das Erſtere, ſo hat die Welt einen Anfang gehabt. Iſt das Andere; ſo ſetze man, daß der Himmel ſich mit der Hälfte der itzigen Geſchwindigkeit umgedreht hätte; dann würde nur die Hälfte der Umdrehuugen in der end-

endloſen Zeit ſtatt gehabt haben; alſo hat die Zahl eine Hälfte; folglich auch ein Viertheil, und ſo immer kleinere Theile. Nimt man dies an, ſo muß man eine erſte Umdrehung und mit dieſer einen Anfang der Welt ſtatuiren.

Guilielm. Parif. de Vniverſo p. 657.

§. 686.

Eben ſo lebhaft und ſcharfſinnig, wie Wilhelm gegen die Vertheidiger der Welteewigkeit argumentirte, beſtritt er auch die Lehre des Fatalismus. Erſtlich: Die Reihe der Urſachen und Wirkungen kann nicht abſolut nothwendig ſeyn, da ihr dynamiſcherſter Anfang ein freyer Act ihres Schöpfers iſt. Auch werden die denkenden Weſen in der Welt nicht durch nothwendige Naturgeſetze beſtimmt, ſondern ſie beſtimmen ſich ſelbſt nach Freyheit. Wilhelm bezweifelte ſelbſt die Nothwendigkeit einer Reihe phyſiſcher Urſachen. Iſt die ganze vollendete Reihe der Bedingungen gegeben, ſo kann freylich die Wirkung nicht fehlen; aber es iſt gar nicht nothwendig, daß dieſe Reihe der Bedingungen vollendet ſeyn müſſe; es kann eine oder die andere Bedingung fehlen, oder auch auf eine verſchiedene Weiſe erfolgen. Iſt aber in der Reihe

Reihe phyſiſcher Urſachen keine abſolute Nothwendigkeit enthalten, ſo muß es in der Welt einen Grund der Zufälligkeit (die Freyheit) geben. In der Theorie von der Schöpfung der Welt verwarf Wilhelm mehrere der ältern Hypotheſen. Gegen die Hypotheſe von der Emanation wandte er ein, daß das Emanirte als ein Theil ſchon im Schöpfer vorhanden ſeyn müſſe; das Geſchaffne aber weder ein Theil des Schöpfers, noch der Schöpfer ſelbſt ſeyn könne, da das Weſen dieſes durchaus einfach ſey. Eben ſo widerlegte er andere Hypotheſen, die Welt ſey aus Gott entſtanden, wie ein Spiegel aus ſeinem Objecte, wie ein Schatten von ſeinem Körper. Seine eigne Erklärung der Schöpfung war dieſe: Die Welt iſt bloß dadurch hervorgebracht, daß Gott dachte, ſie ſolle da ſeyn. Zur Beſtätigung dieſer Erklärung berief ſich Wilhelm auf ſolche Fälle, wo ſogar Menſchen durch ihr bloßes Denken von Gegenſtänden und Handlungen, dieſe wirklich zu Stande gebracht hätten. Ein Philoſoph dachte einmal mit hoher Anſtrengung, daß ein Cameel niederfiele, und es fiel wirklich hin. Eben dieſes ſchaffende Denken Gottes hat auch beym Anfange der Schöpfung die Geſetze und den Lauf der Dinge angeordnet und vorher beſtimt. Wilhelm legt daher der Gottheit die Vorherſehung und die Vorſehung bey. Die erſtere bezieht ſich auf das Böſe, wie auf das Gute,

die andere aber iſt lediglich auf das Gute gerichtet. Daß Gott das Böſe abſichtlich Jemandem beſtimt habe, läßt ſich wegen ſeiner Güte nicht denken. Die Wirklichkeit der Vorſehung ſelbſt aber erhellt nothwendig daraus, daß Gott die Dinge, nachdem er ſie geſchaffen, nicht unbedingt ſich ſelbſt überlaſſen konte; denn da hätte er ſie abſichtlich ihrem Untergange überlaſſen, was ſich von der Weißheit und Güte Gottes nicht annehmen läßt. Gott mußte alſo den Dingen Kräfte verleihen, ſich ſelbſt zu erhalten und zu regieren, und darin eben beſteht die göttliche Vorſorge. Dieſe iſt nicht bloß eine allgemeine, wie ſie die Ariſtoteliker behaupteten, ſondern eine allerſpeciellſte, von welcher auch die unbedeutendſten und kleinſten Naturdinge nicht ausgeſchloſſen ſind. Wilhelm bewies dies noch umſtändlicher aus der Zweckmäßigkeit der Naturdinge, ihrer Wirkungen, und der Zuſammenſtimmung derſelben zum Ganzen. Den Einwurf gegen die ſpecielle Vorſehung, daß ſie der Gottheit unanſtändig ſey, widerlegte er ſehr treffend dadurch, daß uns dies nach unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart nur ſo ſcheine; daß ſich aber von dieſer auf die unendliche Weißheit und Allmacht, und die Art, wie ſie die Vorſehung realiſire, gar nicht ſchlieſſen laſſe. Die in der Welt vorhandenen Uebel wußte Wilhelm ohne große Schwierigkeit mit der göttlichen Vorſorge für

die empfindenden Geſchöpfe zu reimen. Die kleinern Thiere werden von den größern gefreſſen; aber das gehört gerade mit zu der Beſtimmung jener, gefreſſen zu werden. Naturverwüſtungen, wie Ungewitter, Erdbeben, Seuchen, die auch dem menſchlichen Geſchlechte verderblich werden, und andere Leiden, die daſſelbe treffen können, wie ſelbſt der Tod, ſollen das ſtolze Herz des Menſchen demüthigen, und zur Frömmigkeit bewegen. Auch die Laſter ſind in der Welt, um durch ihre ſcheußliche Geſtalt an ſich ſelbſt, und ihre Folgen, abzuſchrecken, und die Menſchen auf den Weg der Tugend zu führen. Wie unbefriedigend dieſe letztern Raiſonnements ſind, bedarf keiner Erinnerung. Mit der Freyheit vereinigte übrigens Wilhelm das Vorherſehen und die Vorſehung Gottes ſo, wie bereits ſeine Vorgänger. Der Erfolg ſelbſt wird nach ihm durch das Vorherſehen Gottes nicht nothwendig beſtimt.

Guilielm. Pariſ. de vniv. Opp. T. II. p. 711 ſq.

§. 687.

Auch die Eigenſchaften Gottes erläuterte Wilhelm ſehr umſtändlich und ſcharfſinnig.

Wie ſich die unveränderliche Erkentniß Gottes mit der Veränderlichkeit der Dinge vertrage, erklärte er auf folgende Weiſe: Die menſchliche Erkentniß wird durch die Gegenſtände von außen beſtimmt, und muß ſich nach dieſen richten; ſie kann alſo nicht ohne Veränderung im Menſchen ſelbſt verändert werden. Hingegen die Erkentniß Gottes iſt in Ihm ſelbſt enthalten, wird nicht durch die Gegenſtände bewirkt, und iſt von dieſen gänzlich unabhängig; ſo daß durch die Wandelbarkeit der Objecte die Erkentniß Gottes nie verändert werden mag. Gott kann etwas wiſſen, nicht wiſſen, oder anders wiſſen, ohne darum ſelbſt eine Veränderung zu leiden; die Veränderung trifft nur die Gegenſtände der Erkentniß. So kann ein Verhältniß zwiſchen mehr Subjecten ſich verändern, wobey das eine Subject gar nicht verändert wird, ſondern nur das andere. Den Begriff der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes vereinigte Wilhelm dadurch mit der Allgegenwart, daß er die Ausdehnung für eine geiſtige nahm, wie ein Gattungsbegriff die Individuen begreift, ohne ſie körperlich zu umfaſſen. Wilhelm bedachte hierbey nicht, daß der Gattungsbegriff in den Individuen nichts Reales iſt, und folglich die ſubſtantielle Allgegenwart Gottes nicht durch jene Erläuterung begreiflich wird. Will man aber dem Gattungsbegriffe Realität in den Individuen beylegen, ſo hebt

man eben dadurch, daß man dies auf die Gottheit überträgt, die Einfachheit und Untheilbarkeit dieſer auf.

- *Guilielm. Pariſ.* de Vniverſo T. II p. 733. 867.

§. 688.

Wilhelm bemühte ſich auch, die Verſchiedenheit der Seele vom Körper und ihre Einfachheit darzuthun. Er berief ſich darauf, daß die Thätigkeiten der Seele vom Körper unabhängig, und oft den Geſetzen, nach welchen dieſer wirket, geradezu entgegengeſetzt ſeyen; daß das Denken um ſo beſſer von ſtatten gehe, je mehr man von dem körperlichen Zuſtande abſtrahire, und um ſo ſchlechter, je mehr man das Bewußtſeyn zugleich auf dieſen richte; daß bey der Abnahme der körperlichen Kräfte oft eine Zunahme der Seelenkräfte bemerklich ſey, wie in manchen Krankheiten; daß endlich der Verſtand ſich als eine ganze Einheit, nicht als in Theile zerſtreut denke; aus welchem allen folge, daß das Seelenſubject im Körper für ſich beſtehen, und einfach ſeyn müſſe. Die Unterſuchung des Seelenweſens an ſich ſelbſt führte natürlich ihn auch auf die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele. Er beſtritt hier

zuvörderſt die Hypotheſe von der Seelenwanderung in allerhand Thiere. Wäre dieſe Hypotheſe gegründet, ſo müßte man glauben, daß nicht bloß die menſchlichen, ſondern auch die Thierſeelen, einander gleich, mithin alle vernünftig ſeyen; daß aber der Gebrauch der Vernunft durch die Organiſation mehr oder weniger bedingt werde. Soll es nicht bloß vernünftige, ſondern auch vernunftloſe Thierſeelen geben, ſo würden wir in Anſehung des Benehmens, welches wir gegen Thiere zu beobachten hätten, in eine nicht zu beendigende Verlegenheit gerathen; denn wir würden nie wiſſen, ob wir ein vernunftloſes, oder ein vernünftiges Thier vor uns hätten, und ob wir nicht vielleicht in dem Thiere, das wir ſchlachten, einen unſerer nächſten Vorfahren oder Verwandten ermordeten. Ein Hauptgrund, den Wilhelm gegen die Seelenwanderung braucht, iſt noch der, daß wir uns nie eines vorherigen Zuſtandes vor dieſem Leben erinnern; wiewohl auch dieſer Grund ſo wenig, wie die angeführten, ſtrenge beweiſend iſt. Die ſelbſtſtändige Fortdauer der menſchlichen Seele nach dem Tode, und einen künftigen Zuſtand moraliſcher Vergeltung, folgerte übrigens Wilhelm aus dem Mißververhältniße im gegenwärtigen Leben zwiſchen Verdienſte und Schuld, und Belohnung und Strafe, das der göttlichen Gerechtigkeit wider-

verſpreche, und auf ein Daſeyn nach dem Tode ſchließen laſſe, in welchem es ausgeglichen wird.

Guilielmus Pariſ. de immortalitate animae Opp. T. I. p. 315. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Phil. B. IV IV S. 344 ff.

§. 689.

Ein eben ſo großer Gelehrter, wie **Wilhelm**, aber nicht ein eben ſo heller und reiner Kopf, war **Vincent von Beauvais** (Bellovacenſis). Er war nicht zu Beauvais gebohren, ſondern erhielt den Beynamen von dem Orte, weil er Mönch eines daſigen Dominicaner Kloſters war. König Ludwig der heilige von Frankreich berief ihn nach der Abtey Royaumont zu ſeinem Vorleſer, und vertraute ihm die Erziehung ſeiner Kinder an. Vincent hatte eine ſehr ausgebreitete Beleſenheit, und kannte wohl die Schriften ſämtlich, die zu ſeiner Zeit im Umlaufe waren. Am vertrauteſten war er mit dem Ariſtoteles und den arabiſchen Auslegern desſelben. Er unterſcheidet die alte Metaphyſik, die vor der Verbreitung der Ariſtoteliſchen Schriften ventilirt wurde, von der neuen, welche man aus

den letztern ſchöpfe, ohngefähr ſo, wie in unſern Tagen die ältere gangbare Philoſophie der neuern kritiſchen entgegengeſetzt wurde. Er beruft ſich auf Auszüge aus Ariſtoteliſchen Werken, die man damals unter dem Titel Summa verfaßt hatte. Die Mannichfaltigkeit von Kentnißen, welche er beſaß, veranlaßte ihn, ſie in eine Art von Encyklopädie zu ſammeln, und daraus iſt ſein Speculum doctrinale entſtanden, das bey einer Menge unnützer Dinge und falſcher Meynungen, die es enthält, doch zur Kentniß der Literargeſchichte des Mittelalters, und mancher Eigenthümlichkeiten desſelben überhaupt, ſehr wichtig iſt. Es iſt nicht in der bey ſeinen Vorgängern beliebten dialektiſchen Form abgefaßt, ſondern meiſtens Compilation aus andern Schriftſtellern. Zwar hat das Speculum morale, das dem Vincent beygelegt wird, jene Form; aber eben weil es dieſe Form hat, iſt ſeine Echtheit verdächtig, und es wird von Mehrern dem Vincent abgeſprochen Vincent ſtarb wahrſcheinlich um's Jahr 1264.

§. 690.

In Beziehung auf Geſchichte der Philoſophie iſt das ſpeculum doctrinale des Vincent vor-

vorzüglich dadurch lehrreich, weil es zeigt, daß durch die Verbreitung der Ariſtoteliſchen Phyſik auch der peripatetiſche Realismus eine entſcheidende Oberherrſchaft gewonnen hatte. Die Exiſtenz der Univerſalien, ſagt Vincent, erhellt daraus, daß wir eine Erkentniß von ihnen haben; denn exiſtirten ſie nicht, ſo wäre auch gar keine Erkentniß von ihnen möglich. Nun iſt ein Ding entweder ein allgemeines, oder ein beſonderes. Das Allgemeine hat aber eine wahrhaftere Exiſtenz, als das beſondere; denn die beſondern Dinge ſind zufällig und veränderlich; die allgemeinen Dinge hingegen nothwendig, ewig und unveränderlich. Es wird eingeworfen: Was iſt, iſt darum, weil es ein beſonderes, und der Zahl nach einzelnes Ding iſt. Ein ſolches aber iſt das Allgemeine nicht. Dieſes alſo iſt entweder nichts; oder es exiſtirt nicht vor dem Einzelnen, ſondern nach dem Einzelnen; denn der Verſtand geht von dem Beſondern und Einzelnen zum Allgemeinen fort. Das Allgemeine exiſtirt nicht durch die Schöpfung; denn ſonſt wäre es nicht ein Allgemeines, ſondern dies einzelne beſtimmte Ding; es exiſtirt auch nicht durch die Erzeugung; denn ſonſt wäre es zufällig und vergänglich; auch nicht durch menſchliche Kunſt; denn ſonſt wäre es etwas Zuſammengeſetztes; endlich auch nicht durch Zufall; denn ſonſt wäre es nicht nothwendig.

Es exiſtirt demnach überall nicht wirklich. Auf dieſe Einwürfe ward erwiedert: Das Allgemeine iſt nicht im Verſtande, ſondern wirklich Eins. Die Menſchen haben doch eine gewiße einzelne Art von Natur mit einander gemein, und das iſt die Menſchheit, vermöge deren ſie wirklich Menſchen ſind. Dieſe Menſchheit kann man ſich im Verſtande wirklich vorſtellen abſtrahirt von den individuellen Menſchen, welchen dieſelbe gemeinſchaftlich iſt. Das Allgemeine iſt alſo Eins; nur nicht der Zählbarkeit der Materie, ſondern der Zählbarkeit des Weſens nach. Es exiſtirt nicht vor, ſondern nach den einzelnen Dingen; nicht dem Seyn der Natur, ſondern dem Seyn des Grundes nach; es entſteht durch die Erzeugung der einzelnen Dinge; iſt aber Eins in mehr als Einem Sinne: Eins durch ſeine Untheilbarkeit; Eins durch ſeine Stetigkeit; Eins dem Geſchlechte oder der Art nach. An ſich ſelbſt ſind die allgemeinen Dinge unkörperlich; ſie werden körperlich durch die einzelnen Dinge, wenn dieſe körperlich ſind; denn in den einzelnen Dingen befinden ſie ſich. Uebrigens wurde von Einigen geleugnet, daß die Univerſalien die wahre Materie und Form der einzelnen Dinge ſeyen. Andere erklärten ſie zwar für die Form der einzelnen Dinge, behaupteten aber eine zwiefache Form derſelben: a) eine, die ein Theil

des Zuſammengeſetzten ſey, und ſich nicht dem Ganzen zuſchreiben laſſe; b) eine andere, die dem Zuſammengeſetzten folge, oder von dem Ganzen angenommen, und ihm eben deßwegen zugeſchrieben werden müſſe, weil ſie mit demſelben Eins ſey. Hieraus iſt die Frage zu entſcheiden: ob die Univerſalien bloße Namen oder wirkliche Dinge ſind? Der Einwurf, daß das Allgemeine ſich prädiciren laſſe; ein wirkliches Ding aber weder Subject, noch Prädicat eines Satzes ſey, weil Subject und Prädicat nur Wörter oder Namen eines Dinges ſind, nicht das Ding ſelbſt; dieſer Einwurf iſt nichtig. Es muß unterſchieden werden zwiſchen den metaphyſiſchen und zwiſchen den logiſchen Univerſalien. Jene machen die allgemeinen Dinge ſelbſt aus; dieſe aber nur das Allgemeine, ſofern es durch Wörter angedeutet wird.

Vincent. Bellovac. Spec. doctrin. p. 216. ſq. Vergl. Cramer's fünfte Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte S. 417. *Meiners* Comment. de Nominalium ac Realium initiis in den Comm. Soc. Gotting. T. XII. p. 37.

Geſchichte

der

Philoſophie im Mittelalter

Dritte Epoche

Von Albert dem Groſſen bis auf die Verbeſſerung der Philoſophie durch die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Alberti Magni*, Ratisbonenſis episcopi, Ordinis praedicatorum, Opera omnia, edita ſtudio et labore *Petri Iammy*, ejusdem Ordinis; Tomi I—XXI Lugduni; 1651. fol. Die in dieſer Sammlung ent-

enthaltenen einzelnen Schriften ſind verzeichnet in *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aet. v. *Albertus*. Hierher gehören insbeſondre Alberts Commentare über die logiſchen, phyſikaliſchen, metaphyſiſchen, moraliſchen und politiſchen Werke des Ariſtoteles. Auch die Thiergeſchichte deſſelben in 26 Büchern, die theils in Ueberſetzungen von einzelnen Büchern der Hiſtoria animalium, der ſogenannten Parva Naturalia, und anderer naturhiſtoriſcher Werke des Ariſtoteles, theils in einer Compilation aus den übrigen einzelnen Büchern eben derſelben Ariſtoteliſchen Werke, und aus arabiſchen Schriftſtellern, beſteht. Ferner: Mehr eigene Schriften des Albertus: libri V de mineralibus; de vegetabilibus et plantis; ſpeculum aſtronomicum; Commentarii in Dionyſium Areopagitam; Commentarii in libros IV Magiſtri ſententiarum; ſumma theologiae; ſumma de creaturis. Mehrere Schriften, die in der Sammlung des Albertus vorkommen, ſind ihm fälſchlich beygelegt; z. B. das compendium theologicae veritatis; de alchymia libellus; de ſecretis mulierum u. a. Cf. *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Albert le Grand*. — D. *Thomae Aquinatis*, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia, ſtudio et cura *Vincentii Iuſtiniani*, ord. praed. Cardinalis et *Thomae Mauriquez* ejusd. ord. — Accedit tabula aurea *Petri de Bergamo*, ord. praed. in opera omnia D. *Thomae*, cum additionibus concluſionum, concordantiis dictorum ejus, ac divinae ſcripturae auctoritatibus

tibus. Tomi I-XVIII. Romae. 1570. 1571 fol. Ein Abdruck dieſer Ausgabe, der aber bloß die theologiſchen Schriften des Thomas enthält, und von Bernhard Maria de Rubeis beſorgt wurde, iſt erſchienen zu Venedig 1745 in 20 Quartbänden. Die ſämtlichen Werke des Thomas ſind auſſerdem noch viermal gedruckt zu Venedig 1592—98; Cölln 1601; Antwerpen oder vielmehr Cölln 1612 in 18 Bänden; und Paris 1631—1646 in 23 Bänden. In Beziehung auf die Philoſophie des Thomas ſind am merkwürdigſten ſeine Auslegungen der Ariſtoteliſchen Werke; und ſeine eigene Schriften de ente et eſſentia; contra gentiles; ſein Commentar zu dem Magiſter ſententiarum; der tractatus de vniverſalibus u. a. Cf. *Bayle* Dict. hiſt. et crit. Art. *Thomas d' Aquin.* — *Bonaventurae* Opera, *Sixti* V P. M. juſſu diligentiſſime emendata. Accedit Sti Doctoris vita vna cum diatriba hiſtorico-chronologico-critica in opera ejusdem. Tomi I-XIII. Venet. 1751—57. Hierher ſind vorzüglich zu rechnen die opuscula; das itinerarium mentis in Deum; und der Commentar zum Magiſter ſententiarum. — *Ricardus de media villa* in Magiſtrum ſententiarum; Venet. 1509. — *Henrici Gandavienſis* Quodlibetum; Antverp. 1518. — *Aegidii de Columna* Commentarius in Ariſtotelis Analytica poſteriora; Venet. 1500 fol. *Ejusdem* Commentationes phyſicae et metaphyſicae; Viſellis 1604. *Ejusd.* quaeſtiones metaphyſicales Venet. 1501 fol. *Ejusd.* Comm.

in

in Mag. Sent. Venet. 1492. *Ejusd.* tractatus de Eſſe et Eſſentia; ibid. 1493. *Ejusd.* Quodlibeta; Lovanii 1646. — *Ioannis Duns Scoti* Opera omnia, collecta, recognita, ſcholiis et commentariis illuſtrata a PP. Hibernis, collegii Romani ſ. Iſidori profeſſoribus. Tomi XII. Lugd. 1639. fol. Dieſe Ausgabe, welche Lucas Wadding auf Veranlaſſung des Generals der Minoriten Joh. Baptiſt. Campanea beſorgte, enthält ſechszehn Tractate mit Anmerkungen des Mauritius a Portu, Franz. a Pitigianis, Hugo Cavellus, Fr. Lychet, Joh. Poncius, und Ant. Hiquäus — *Raymundi Lullii* Opera; Tomi X. Moguntiae 1721—42. fol. Eine andere Ausgabe, die ſich bloß auf die zu des Lullius Ars vniverſalis gehörigen Werke bezieht, iſt erſchienen Argentinae 1598. 8. In dieſer Ausgabe ſind enthalten. I *Opera Lulliana*: 1) Ars brevis; 2) De auditu kabbaliſtico ſeu cabbala; 3) Duodecim principia philoſophiae Lullianae; 4) Dialectica ſeu Logica; 5) Rhetorica; 6) Ars magna. II *Interpretes*: 1) *Iordanus Brunus* de ſpecierum ſcrutinio; 2) *Idem* de lampade combinatoria Lulliana; 3) *Idem* de progreſſu et lampade venatoria Logicorum; 4) Commentaria *Agrippae* in artem brevem Lullianam; 5) Articuli fidei — *Hervaei Natalis* Comment. in Magiſtrum ſententiarum; Venet. 1505. *Ejusd.* Quodlibeta. — *Francisci Maronis* ſcriptum in Magiſtrum ſententiarum; Baſil. 1489. — *Durandus de Sancto Portiano* in Mag. ſent. Lugdun. 1562. — *Guillel-*

— *Guilielmi Occam*, Doctoris invincibilis et Nominalium parentis, ſummae totius Logicae; Oxonii 1675. 8. *Ejusd.* ſummulae in Phyſica Ariſtotelis; Bononiae 1494. fol. *Ejusd.* ſuper quatuor libros ſententiarum ſubtiliſſimae quaeſtiones, earundem deciſiones; Lugd. 1495 fol. *Ejusd.* Centiloquium theologicum, omnem ferme theologiam ſpeculativam ſub centum concluſionibus complectens; ibid. eod. a. fol. — *Gualteri Burleji*, Anglici, ſcripta in Iſagogen Porphyrii, et artem veterem Ariſtotelis; Venet. 1509 fol. *Ejusd.* ſuper Ariſtotelis libros de phyſica auſcultatione lucidiſſima commentaria; Venet. 1609 fol. *Ejusd.* Expoſitio ſuper decem libros Ethicorum Ariſtotelis; Venet. 1500 fol. Walther Burleigh commentirte auch die meiſten übrigen Werke des Ariſtoteles. S. *Fabricii* Bibl. lat. med. aet. T. I. p. 307. — *Ioannis Buridani* quaeſtiones in Ariſtotelis Ethica Nicomachea; Oxon. 1637. — *Rogeri Baconis*, ord. Min., Opus majus, ad Clementem IV P. M.. Ex mſto cod. Dublinenſi cum aliis quibusdam collato nunc primum edidit *S. Iebb*; Londin. 1733 fol. Aus dieſem Werke hat ſpäterhin Franciscus Baco von Verulam ſehr viele ſeiner neuen Ideen entlehnt. Es beſteht aus ſechs Theilen, und jeder derſelben aus mehr einzelnen Abhandlungen unter verſchiedenen Titeln: Der erſte und zweyte Theil enthalten die Bücher de impedimentis ſapientiae, de cauſis ignorantiae humanae, et de vtilitate ſcientiarum; der dritte Theil enthält

hält das Buch de vtilitate linguarum; der vierte die Bücher de centris gravium, de ponderibus, de valore muſices, de judiciis aſtrologiae, de cosmographia, de ſitu orbis, de regionibus orbis, de ſitu Palæſtinæ, de locis ſacris, et deſcriptiones locorum mundi, und der Anhang das Werk de vtilitate aſtronomiae, prognoſtica ex ſiderum curſu, und de aspectibus lunae; der fünfte: Perspectiva ſingularis, perspectiva diſtincta, und perspectiva continua, auch den Tractatus de multiplicatione rerum; der ſechste Theil endlich: de arte experimentali, de radiis ſolaribus et de coloribus per artem fiendis. Das opus minus und opus tertium ſind nicht gedruckt; ſondern exiſtiren nur handſchriftlich in Bibliotheken. — *Marſilii ab Inghen* quaeſtiones in libros IV ſententiarum.

Neuere Werke und Hülfsmittel. Zuvörderſt verdienen hier die Acta ſanctorum eine Stelle, ſoferne darin Biographien mehrer der berühmteſten Scholaſtiker vorkommen. — *Rudolphi Noviomagenſis* de vita Alberti M. libb. III; Colon. 1490. — *A. Touron* Vie de *S. Thomas d' Aquin* avec un exposé de ſa doctrine et de ſes ouvrages; à Paris 1737. 4. — *Bern. de Rubeis* diſſertationes criticae et apologeticae de geſtis et ſcriptis ac doctrina *S. Thomae Aquinatis*; Venet. 1750. fol. Sie beſinden ſich auch ſtückweiſe bey der neuen Ausgabe der Werke des Thomas. Vergl. die oben angeführte neue-

re Literatur zur Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie überhaupt. S. 103. 178.

§. 691.

Wie ſehr die Bekantwerdung der ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke auf die Richtung der Philoſophie im dreyzehnten und den nächſtfolgenden Jarhunderten einwirkte, erhellt am auffallendſten aus den Schriften der berühmteſten Philoſophen dieſes Zeitalters ſelbſt. Sie ſind gröſtentheils weitläufige Commentare zu Ariſtoteliſchen Büchern, oder Compilationen aus dieſen und den arabiſchen Schriftſtellern, nur mit Reflexionen durchflochten, zu denen die damals gangbare Scholaſtik oder auch das Verhältniß der poſitiven Theologie zum neuen Peripateticismus Veranlaſſung gaben. Die Reihe der ſcholaſtiſchen Commentatoren des Ariſtoteles, oder, wenn man lieber will, der Ariſtoteliſchen Scholaſtiker, beginnt mit Recht von Albert dem Groſſen. Er gehörte zum adelichen Geſchlechte der von Bollſtädt, und ward, wie einige wollen, 1193, wie andere, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Es iſt zweifelhaft, ob der Beyname des Groſſen ein Familiennamen geweſen ſey, wie ihn mehr berühmte Geſchlechter der Zeit führten, oder eine

ne Folge ſeiner Verdienſte. Er begab ſich der Studien wegen nach Padua, wo ſein Studirzimmer noch gegenwärtig den Reiſenden gezeigt wird. Der Legende zufolge ſoll er anfangs ſtumpfſinnig geweſen ſeyn, und deßwegen die Wiſſenſchaften haben aufgeben wollen; aber die Jungfrau Maria erſchien ihm in Geſellſchaft drey anderer ſchöner Frauen, befreyte ihn von ſeiner Geiſtesſchwäche, munterte ihn zur Fortſetzung ſeiner Studien auf mit der Verheißung: er werde die Kirche erleuchten, und dennoch rechtgläubig, wie er damals zu ſeyn wähnte, ſterben; ſo wie denn auch die Legende hinzufügt, daß er fünf Jahre vor ſeinem Tode ſeine ganze Philoſophie vergeſſen habe, und wirklich — durch Vermittelung der Maria — in der Orthodoxie ſeiner frühern Jahre verſchieden ſey. Auf jener Legende beruht das vom Albert nachher geltende Sprichwort: Albertus repente ex aſino factus philoſophus et ex philoſopho aſinus. Im Jahr 1221 ward er Dominicanermönch, und als Lehrer nach Paris berufen. Ungeachtet der Lehrvortrag über den Ariſtoteles zu wiederholtenmalen von der Kirche verboten war, ſo hielt Albert dennoch Vorleſungen über die Ariſtoteliſchen Bücher, vermuthlich weil ſchon die Wirkung des Verbots ſich verloren hatte, oder man die Ariſtoteliſche Phyſik und Metaphyſik nicht mehr für der Kirche ſo gefährlich anſah. Der ho-

he literariſche Ruhm, den er ſich bald als Lehrer erwarb, verſchaffte ihm auch große Autorität in ſeinem Orden. Er ward Provincial des Ordens in Deutſchland, nahm nun als ſolcher ſeinen Wohnſitz zu Cölln, und lehrte auch hier Philoſophie und Theologie mit groſſem Beyfalle. Unter mehrern berühmten Schülern, die er hier zog, war auch Thomas von Aquino. Im Jahre 1260 ward er Biſchof zu Regensburg, trug dieſe Würde aber nur drey Jahre, wo er ſein Amt niederlegte, ſich in ein Dominicanerkloſter zurükzog, und lediglich den Wiſſenſchaften lebte. Er ſtarb 1280 im 87ſten Jahre ſeines Alters. Man muß über den eiſernen Fleiß des Mannes erſtaunen, wenn man die Menge ſeiner Schriften über die Ariſtoteliſche Philoſophie, über die Bibel, die Theologie, in Erwägung zieht, und zugleich auf die äußern Schwierigkeiten Rückſicht nimt, welche damals noch, wo die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, mit den Studien und auch mit der Schriftſtellerey nothwendig verbunden ſeyn mußten. Inzwiſchen iſt es auch größtentheils bloß Sammlerfleiß, den man am Albertus rühmen kann; ein eigenes philoſophiſches oder theologiſches Syſtem hatte er nicht; und ſelbſt bey abweichenden Vorſtellungsarten, die man ſeiner eigenen Erfindung beylegen könte, iſt es doch zweifelhaft, ob ſie wirklich ihm gehören; ob ſie nicht

aus irgend einem Commentare eines Griechen oder Arabers zu einem Ariſtoteliſchen Werke entlehnt ſind. Auch einen originalen Plan der Behandlung und Ausführung einer philoſophiſchen Diſciplin oder einzelnen dahin gehörigen Materie trifft man in keiner Schrift des Albertus an. Er iſt entweder bloßer Commentator eines Ariſtoteliſchen Buches, oder Compilator deßen, was dieſer und jener ſeiner Vorgänger über irgend einen Gegenſtand behauptet und gemeynt hatten, wobey die Reflexionen, welche er einſtreut, nicht nur ſehr ſparſam, ſondern auch meiſtens ſehr unbedeutend ſind. Aber einen ziemlich genauen Maaßſtab des Umfanges, welchen damals die Literatur überhaupt im Occidente hatte, können die Werke des Albertus abgeben. Er verſtand die griechiſche Sprache nicht. Ob er gleich den lateiniſchen Kunſtausdrücken, welche er in den Ueberſetzungen der Griechen, insbeſondre des Ariſtoteles, vorfand, ſehr oft die griechiſchen Wörter beyfügte; ſo erhellt doch offenbar aus der fehlerhaften Art, wie er ſie abſchrieb, und zuweilen erklärt, daß er ihre Bedeutung durchaus nicht kannte. Auch von der arabiſchen Sprache ſelbſt ſcheint Albertus gar keine Kentniß gehabt zu haben, wiewohl er auch oft arabiſche Wörter, aber eben ſo fehlerhaft geſchrieben und erklärt, anbringt. Von in's Lateiniſche überſetzten griechiſchen Schriftſtellern kannte Alber-

tus auſſer dem Ariſtoteles, dem Dionys dem Areopagiten, dem Hermes Trismegiſt, ſchwerlich mehr andere. Die griechiſchen Interpreten des Ariſtoteles, welche er anführt, den Themiſtius, Proklus, u. a. citirt er wahrſcheinlich nur den arabiſchen Commentatoren nach. Von ältern lateiniſchen Schriftſtellern hatte er auſſer den Werken mehrer Kirchenväter auch Schriften vom Cicero und Apulejus ſtudirt. Am beleſenſten aber war er in den Werken der Araber und Rabbinen. Er beruft ſich hier auf den Averrhoes, Avicenna, Alfarabius, Algazel, Avempace, Abubeker, Avicebron, auf den Rabbi Moſes Maimonides, R. David, R. Iſaak, u. a., ſtellt Excerpte aus ihren Schriften zuſammen, erwähnt ihrer Streitigkeiten, ihrer Gründe und Gegengründe. Gleiche Sorgfalt hatte er dem Studium ſeiner nächſten Vorgänger unter den Scholaſtikern gewidmet. In der Theologie war Petrus Lombardus ſein Führer und Muſter. Von den Arabern erbte er die Unwiſſenheit in der Geſchichte der ältern griechiſchen Philoſophie, die in der That in einem hohen Grade auffallend und charakteriſtiſch iſt, und den ſtärkſten Beweisgrund enthält, daß er in der griechiſchen Sprache und Literatur ſelbſt durchaus Fremdling war. Da er ſich auch vorzüglich mit Naturkunde beſchäfftigte, und durch

die Einſichten, die er ſich erwarb, ſeinen Zeitgenoſſen weit überlegen wurde, ſo wurde er der ſchwarzen Kunſt beſchuldigt. Einen Hang, Geheimniße der Zauberey zu lernen, mag er gehabt haben; daß er kein Zauberer war, bedarf itzt keines Beweiſes.

Als Proben von Albert's Unwiſſenheit in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie bemerkt Hr. Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 372) die Erklärungen, die er von den Epikureern und Stoikern giebt. Die Epikureer, ſagt er, haben daher ihren Namen, weil ſie auf der faulen Haut (ſupra cutem) lagen, oder ſich um unnütze Dinge bekümmerten (ſupercurantes). So beurtheilte nehmlich der große Haufen bey den Griechen die Philoſophen, und gab ihnen daher jene Benennung. In der Folge verſtand man unter Epikureern oberflächliche Köpfe, die nicht tief eindrangen. Noch ſeltſamer iſt Albert's Erklärung von den Stoikern. Das ſind nach ihm Leute, die Lieder machten (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich umher trieben. Die erſten Philoſophen kleideten ihre Gedanken in Verſe ein, und ſangen dieſe in den Hallen ab; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoiker) genannt. — Der Verdacht der Magie, der auf den Albert geworfen wurde, veranlaßte auch wohl, daß man ihm mehr Bücher, deren Inhalt und Zweck auf Zauberey, Nekromantie u. dgl. hinausläuft, beylegte; ſo wie eben dieſe ihm fälſchlich

untergeſchobnen Bücher hernach jenen Verdacht vollends begründeten. Ein paar andre Thatſachen, bey denen freylich das unwiſſende abergläubiſche Zeitalter zu entſchuldigen iſt, wenn es ſie auf Schwarzkuuſt zurükführte, ſind die menſchliche Sprechmaſchine, die Albert verfertigt haben ſoll, und das Gaſtmahl, das er dem römiſchen Könige Wilhelm, Grafen von Holland, zu Kölln gab. Die Sprechmaſchine war eine menſchliche Figur, an deren Zuſammenſetzung Albert viel Jahre gearbeitet hatte, und die einige Wörter oder articulirte Töne von ſich gab. Thomas von Aquino, da er ſie zum erſtenmale erblikte, erſchrak darüber, und ſchlug mit dem Stocke nach ihr. Die Erzählung von dem Gaſtmahle iſt augenſcheinlich in's Wunderbare übertrieben. Albert bewirthete den römiſchen König Wilhelm mitten in einem heftigen Winter im Garten des Kloſters. Der Garten war während des Gaſtmahls blühend, wie im Frühlinge. Nach aufgehobner Tafel verſchwand der Frühling, und der Winter herſchte in dem Garten, wie zuvor. Vielleicht liegt der ganzen Legende nichts weiter zum Grunde, als daß das Gaſtmahl in einem großen Treibhauſe gegeben wurde, wo Albert durch künſtliche Wärme, Bäume, Gewächſe und Blumen den Winter hindurch unterhielt. Je unbekanter man damals mit dieſem Theile der Kunſtgärtnerey war, deſto mehr mußte die Wirkung deſſelben überraſchen; und es iſt möglich, daß Albert Einrichtungen getroffen hatte, wodurch die Täuſchung ſeines

hohen

hohen Gaſtes noch mehr befördert wurde; daher denn eine itzt allgemein bekante Erſcheinung der Kunſtgärtnerey für Zauberwerk gehalten wurde.

§. 692.

Beſteht auch die Philoſophie des Albertus eigentlich nur in einem Commentare der Ariſtoteliſchen, der aus den Werken arabiſcher Ausleger compilirt iſt, ſo kann ſie doch, ſoferne ſie alle Theile der wiſſenſchaftlichen Philoſophie überhaupt umfaßt, als eine vollſtändige Darſtellung des philoſophiſchen Syſtems betrachtet werden, wie es damals allgemein geltend war. Denn die Werke des Albertus wurden doch von den nächſtfolgenden Scholaſtikern für claſſiſch in ihrer Art angenommen, und dieſe bezogen ſich in ihren einzelnen Unterſuchungen ſehr häufig auf jene. Daß es nicht die reine Ariſtoteliſche Philoſophie war, welche Albertus darſtellte, erhellt ſchon aus der Beſchaffenheit der Quellen, aus welchen er ſchöpfte. Deßwegen bedarf nun aber auch der eigenthümliche Charakter, mit welchem der Peripateticismus in Albert's Werken erſcheint, einer genauern hiſtoriſchen Erörterung. In Anſehung der Logik iſt die Anſicht am merkwürdigſten, welche Albert von der Natur der allgemeinen Be-

griffe hatte. Der Streit über die Realität oder Nichtrealität der Univerſalien war bis auf ſeine Zeit noch immer fortgeſetzt; die entgegengeſetzten Parteyen hatten ohngefähr gleiche Gründe für und wider ſich; wiewohl die Realiſten im Ganzen die herſchende Partey ausmachten. Albert hat ſich viel Mühe gegeben, die gegenſeitigen Streitgründe ausführlich und klar zu entwickeln, um deſto ſicherer ein entſcheidendes Reſultat ziehen zu können. Die Vertheidiger der Nichtrealität der Univerſalien im objectiven Sinne ſtützten ſich auf folgendes Raiſonnement: **Erſtlich**: Das **Wirkliche** in den Dingen auſſer uns iſt immer nur individuell, und als wirklich nur in jedem beſondern Dinge für ſich genommen enthalten. Das Allgemeine hingegen komt in vielen Dingen vor, wird nirgends als ein für ſich beſtehendes Ding angetroffen, kann daher auch nicht als ein Wirkliches auſſer uns exiſtiren; ſondern hat ſeinen Grund lediglich im Verſtande. **Zweytens**: Das Allgemeine enthält durchaus keine Materie, und abſtrahirt von dieſer gänzlich; es kann ſich in ſeiner Reinheit nie in der Materie darſtellen; und die Erfahrung zeigt auch nicht, daß es ſich mit jener wirklich in irgend einer Materie darſtelle. Oder das Allgemeine an ſich ſelbſt in ſeiner Vollendung komt niemals in der Materie wirklich vor. Gleichwohl muß es irgendwo in dieſer Vollendung exiſtiren; es kann alſo nur lo-

giſch

giſch im Verſtande vorhanden ſeyn, da es in der Materie auſſer uns ſchlechterdings nicht vorkommen kann. Drittens: Wäre das Allgemeine eine Realität, ſo würde dadurch das Allgemeine mit dem Individuellen zuſammenfallen; man könte beyde nicht mehr unterſcheiden; und dadurch würde auch aller Unterſchied zwiſchen den Individuen ſelbſt in Beziehung auf Realität aufhören. Z. B. der Menſch überhaupt und Sokrates, der Menſch überhaupt und Plato wären alsdenn einerley, und findet zwiſchen dieſen eine Identität ſtatt, ſo fällt auch der Unterſchied zwiſchen dem Sokrates und Plato, als Individuen, weg. Dem widerſpricht aber unſer Bewußtſeyn in der Erfahrung geradezu. Viertens: Sobald das Allgemeine, als die Form, auf die Materie bezogen wird, wird es individuell, und die Materie wird individuell durch die Form; daher kann dieſelbe Form nicht in mehr Individuen auſſer uns angetroffen werden. Ihr Grund, ſoferne ſie allgemein iſt, muß demnach lediglich im Verſtande zu ſuchen ſeyn. Die Vertheidiger der Realität der Univerſalien erwiederten auf die beyden erſten Argumente, daß, wenn ſich auch das Allgemeine objectiv nicht ſinnlich wahrnehmen laſſe, doch daraus nicht folge, daß es nicht objectiv exiſtire; es könne ihm ein abſolutes Seyn zukommen, das nicht durch die Sinne, aber wohl durch den Verſtand erkennbar

ſey.

ſey. Dem dritten Argumente ſetzten ſie entgegen: Der Menſch überhaupt und Sokrates ſeyen nur identiſch, wie der Theil und das Ganze es ſey; daß alſo dem Plato die Menſchheit ebenfalls beygelegt werden müſſe, daraus folge nicht, daß Plato und Sokrates identiſch ſeyen; beyde verhielten ſich wie verſchiedene Theile zu demſelben Ganzen. Auf das vierte Argument ward geantwortet: Gerade dadurch ſey das Allgemeine ein Allgemeines, daß es in mehr Individuen und doch in jedem beſonders ſey. Wäre übrigens das Allgemeine nichts auſſer uns Wirkliches, ſo könne es auch nie von den Dingen mit Wahrheit prädicirt werden; man könne z. B. nie mit Wahrheit ſagen: Sokrates iſt ein Menſch, wenn nicht das Allgemeine (die Menſchheit) ſich wirklich im Sokrates befinde. Albert ſuchte nun, dieſen bis dahin unentſchiedenen Streit auf folgende Art beyzulegen: **Erſtlich**: Das **Weſen** eines Dinges überhaupt läßt ſich zwiefach beſtimmen: a) ſofern es abſolut und von aller Materie unabhängig exiſtirt (das reine Seyn); b) ſofern es in einer Materie exiſtirt, und durch ſeine Exiſtenz in derſelben, gleich dieſer, individuell wird (hypothetiſches Seyn). Zweytens: Das abſolute Weſen des Dinges iſt das Allgemeine, und kann gedacht werden a) als ſchlechthin abſolut, alſo ganz an und für ſich b) als abſolut relativ, d. i. als fähig, das Daſeyn vie-

vielen andern (der Materie) mitzutheilen. Drittens: Sofern das Allgemeine ſchlechthin abſolut iſt, exiſtirt es nur in unſerm Verſtande; ſofern es aber die Exiſtenz vielen andern mittheilt, und dadurch der individuellen Materie Wirklichkeit giebt, exiſtirt es in den Dingen auſſer uns. Viertens: Das Allgemeine als in der Materie vorhanden iſt wiederum zwiefach beſtimbar: a) als **Vollendung** der Zuſammenſetzung, wonach eine beſtimte Materie ſtrebt; da iſt es die **Wirklichkeit** (actus), nach welcher die Materie trachtet, und beſonders beſtimmt; b) als ſchon vollendete **Form** der Materie ſelbſt, und da iſt das Allgemeine das **Weſen** (quidditas) des Dinges. Durch die Form wird alles wahre Seyn eines Dinges beſtimt; gleichwohl kann eben dieſes wahre Seyn zur objectiven Realität der Materie auch nicht entbehren; könte die Form objectiv ohne die Materie exiſtiren, ſie würde ſich niemals mit dieſer verbinden; Materie und Form ſind folglich beyde zur objectiven Realität nothwendig. Nun kann aber die Form abgeſondert von der Materie gedacht werden, und dann iſt ſie das ſchlechthin abſolute Allgemeine, das nur im Verſtande exiſtirt. Albert entſchied alſo weder für die Partey der **Nominaliſten**, noch für die der **Realiſten**; ſondern er wollte beyde mit einander vereinigen. Aber er verdarb es, wie es in ſolchen Fällen gewöhnlich ſich ereignet, eben dadurch mit beyden.

Daß

Daß das Allgemeine, ſofern es ſchlechthin abſolut gedacht wird, bloß im Verſtande exiſtire, gaben beyde Parteyen wohl zu; aber, daß es eine Fähigkeit habe, ſich der Materie mitzutheilen, in den individuellen Dingen zugleich objectiv vorhanden zu ſeyn, und dieſe durch ſein Seyn in denſelben individuell wirklich zu machen, war ein realiſtiſcher Satz, für welchen die Nominaliſten mit Grunde den Beweis vermißten und foderten.

Albert. Magn. de intellectu et intelligi Opp. T. V. p. 247. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Philoſ. B. IV S. 390.

§. 693.

Für das Object der Metaphyſik erklärte Albert ganz im Sinne des Ariſtoteles das Ding und deßen Prädicate, und weil die Begriffe dieſer allen übrigen zum Grunde liegen, ſo war ihm auch die Metaphyſik die erſte aller Wiſſenſchaften, ſofern ſie für alle übrigen die Principien liefert. In den genauern ontologiſchen Erörterungen folgte er ganz den Arabern, deren Dogmatismus hierin auch in der That ſo weit fortgeſchritten war, wie er möglicherweiſe fortſchreiten kann. Das Ding an

an ſich iſt nach dem Albertus keiner Definition fähig; denn es könte nur durch ſich ſelbſt, d. i. im Zirkel, erklärt werden; eine Einſicht, die man bey mehrern der angeſehenſten neuern Metaphyſiker, nicht antrifft, welche zum Scandale der geſunden Vernunft Erklärungen des Dinges als ſolchen aufzuſtellen verſuchten. Das Ding muß alſo als das Erſte, Abſolute und Einfache vorausgeſetzt werden. Nun kann man es aber denken entweder in ſich, oder in einem Andern. Im letztern Falle verhält es ſich entweder zu dem Andern, wie die Urſache des Seyns desſelben; dann iſt es die weſentliche Form (Quidditåt, Subſtanz) des Andern; oder es verhält ſich zu dem Andern, wie Wirkung des Seyns desſelben; dann iſt es das Accidens desſelben. Die weſentliche Form (Quidditåt) iſt in dem Andern, nicht wie in einem Subjecte, obwohl wie in einer ſubjectiven Materie; hingegen das Accidens iſt in dem Andern, wie in einem Subjecte. Er würde unbegreiflich ſeyn, warum es dem Albert nicht auffiel, daß er durch jene Beſtimmung der Quidditåt, die in der Materie, aber doch nicht in einem Subjecte ſeyn ſollte, die Materie ſelbſt vernichtete; wenn man nicht bedenken müßte, daß der Dogmatismus nothwendig auf dieſen Widerſpruch hinführt, ſobald er objectiv die Syntheſis von Subſtanz und Accidens beſtimmen will. Da

Al-

Albert das Ding als das Erſte und Einfache vorausſetzte, ſo hatte er auch das Bedürfniß, den Begriff der Einheit zu fixiren. Bey dieſer Unterſuchung verwechſelte er aber die logiſche und die phyſiſche Einheit mit einander. Er fixirte jene, indem er dieſe zu fixiren glaubte. Auch wurden die Begriffe Einfachheit und Einheit von ihm verwirrt. Das Reſultat ſeiner Unterſuchung iſt: Wenn man das Ding denkt, ſo denkt man entweder das Weſen desſelben und das Weſen des Eins als identiſch; oder man denkt bey dem Dinge auſſer der Einheit desſelben noch etwas Anderes. Im erſtern Falle fixirt man die Einheit, die das Princip aller Zahlen iſt. Im andern Falle iſt die Einheit entweder körperlich, und dann wird ſie als der untheilbare Punct gedacht; oder ſie iſt unkörperlich, und dann iſt ſie das untheilbare Princip der Gattung. Albertus plagte ſich hierbey auch mit einer Menge ſpitzfindiger Fragen, freylich wohl, weil er auch ſeine Vorgänger damit beſchäfftigt gefunden hatte. Z. B. läßt ſich die Einheit von dem trennen, was Eins iſt? Wird die Möglichkeit der Trennung angenommen, ſo bleibt die übrige Sache entweder Eine oder nicht; im letztern Falle wird Eine Sache mehr Sachen; was ſich widerſpricht; im erſtern Falle wäre ſie doch Eine Sache durch eine beſondere Einheit; und dann kämen ihr zwey Einhei-

heiten zu, was ebenfalls ungereimt iſt. Die Möglichkeit der Trennung der Einheit von dem Eins muß alſo geleugnet werden.

Alb. Magn. Opp. T. III. p. 176 ſq.

§. 694.

Mit dem Begriffe des Dinges und des Eins in objectivem Betrachte hängen die Begriffe des **Wahren** und **Guten** zuſammen. Wird das Ding in Beziehung auf ſeine weſentlichen Beſchaffenheiten erwogen, ſo ſieht man entweder auf ſeine Form, oder auf ſeinen Zweck. Die Form giebt dem Dinge Einheit; denn ſie begrenzt es, und macht es in ſich ſelbſt, ſo lange es Ding bleibt, untrennbar; daher iſt die Einheit die nächſte Beſchaffenheit des Dinges. Was die Form in Verbindung mit der Materie zum Realen erhebt, iſt das Wahre; denn das Ding iſt nun wirklich, was es iſt; es hat **Wahrheit**. In Rückſicht auf ſeinen Zweck aber hat das Ding Güte; denn es dient irgend wo zu. Jene Beſchaffenheiten aber ſind dem Dinge weſentlich eigen; ſie ſind unmittelbar mit ihm gegeben; wo ſie ſind, da iſt das Ding; und wo das Ding iſt, da ſind ſie. Die Scholaſtiker erklärten deßwegen das Ding,

das Eins, das Wahre, das Gute für Wechſelbegriffe (convertuntur). Dieſe Wechſelbegriffe beziehen ſich inzwiſchen immer nur auf das Ding überhaupt; denn in beſonderem Sinne kann es Dinge geben, auf welche ſich jene Begriffe nicht beziehen. So heißen mehr Dinge zuſammengenommen auch Ding; dann läßt ſich das Eins nicht von ihm prädiciren. Bey dieſen Beſtimmungen der Einheit, Wahrheit und Güte, als nothwendiger Prädicate des Dinges überhaupt, hat Albert vieles mit einander verwirrt, oder doch Begriffe nicht unterſchieden, die ſcharf unterſchieden werden mußten. Die Einheit iſt bloß logiſch nothwendiges Prädicat eines Dinges, wobey es aber gar nicht einfach zu ſeyn braucht, ſondern auch zuſammengeſetzt ſeyn kann, wie denn Albert ſelbſt auch am Ende zugeſtehen muß. Demnach metaphyſiſch komt die Einheit dem Dinge nicht nothwendig zu. Die Wahrheit hat Albert verwechſelt mit der Wirklichkeit. Ein Ding, ſoferne es wirklich iſt, iſt, was es iſt, und in dem Sinne komt ihm metaphyſiſche Wahrheit zu. Ein Ding kann aber auch ein logiſches ſeyn, und logiſche Wahrheit haben, ſich im Begriffe nicht widerſprechen, ohne daß ihm Wirklichkeit zukäme. In dem Sinne, wenn Wahrheit mit der Wirklichkeit identiſch genommen wird, iſt Wahrheit nicht ein noth-

wendi-

wendiges Prädicat des Dinges als eines ſolchen überhaupt. Unter Güte des Dinges endlich denkt Albert die Zweckmäßigkeit deſſelben. Ein Ding aber kann zu irgend einem Zwecke dienen, ohne darum gut zu ſeyn. Auch läßt ſich die Exiſtenz eines Dinges denken, ohne den Begriff der Zweckmäßigkeit damit verbinden zu müſſen. Die Objectivität des Zweckbegriffes überhaupt iſt unerweislich. Folglich die Güte iſt nicht nothwendiges Prädicat des Dinges.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 112 ſq. 158 ſq.

§. 695.

Sobald überhaupt Dinge geſetzt werden, entſteht der Begriff eines Verhältniſſes unter ihnen. Der Streit über die Realität der allgemeinen Begriffe, der vor und zu Albert's Zeit geführt wurde, konnte leicht auch auf die Vorſtellungsart von der objectiven Gültigkeit der Verhältnißbegriffe Einfluß haben; und man ſieht aus der Metaphyſik des Albert, daß er ihn wirklich hatte. Es ward gezweifelt, ob wirklich Verhältniſſe objectiv in den Dingen obwalteten, oder ob der Begriff derſelben nur im Verſtande zu

ſuchen ſey. Zum Beweiſe der Nichtrealität der Verhältniſſe führte man an, a) daß dasjenige, was in einem Subjecte durch Veränderung eines andern verändert wird, ohne daß jenes Subject ſelbſt eine reale Veränderung leidet, auch nichts Reales in dieſem Subjecte ſeyn könne. Dies ſey aber der Fall mit den Verhältniſſen der Gegenſtände. Wenn A und B gegeben ſind, ſo wird durch die Veränderung von B das Verhältniß von A zu demſelben verändert, ohne daß A ſelbſt eine Veränderung erleidet; dies Verhältniß iſt alſo nichts Wirkliches. b) Was zu einem Einfachen hinzukomt, ohne daß dieſes aufhört, einfach zu ſeyn, kann nichts Wirkliches ſeyn. Nun iſt das höchſte Princip alles Vorhandenen abſolut einfach, und gleichwohl ſteht es in den mannichfaltigſten Verhältniſſen. Vermöge dieſer Verhältniſſe komt vieles zu ihm hinzu, was aber ſeine Einfachheit nicht aufhebt; das Hinzukommende kann alſo nichts Wirkliches ſeyn. c) Was in ſich ſelbſt iſt, iſt in ſich und nicht in einem Andern; es iſt abſolut und reell; das Verhältniß iſt nicht in ſich ſelbſt; es iſt alſo nichts Reelles. Albert ſuchte dieſen Gründen durch eine Unterſcheidung zwiſchen ſubjectiver Beziehung und objectivem Verhältniſſe auszuweichen. Das objective Verhältniß iſt in den Dingen ſeiner Möglichkeit nach gegründet; durch die ſub-

jective

jective Beziehung des einen Dinges auf das andere wird es wirklich; der Verhältnißbegriff kann alſo nicht bloß auf dem Verſtande beruhen, ſondern er beruht auch auf den Dingen; und ſoferne die Möglichkeit des Verhältniſſes von den Dingen abhängt, iſt das Verhältniß etwas Objectives und Reelles. Daß Albert nichts mehr, als die Subjectivität der Verhältnißbegriffe erwies, iſt einleuchtend.

Alb. Magn. Metaph. Opp. T. III. p. 207.

§. 696.

Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit führte Albert auf einen höhern Begriff der Dauer zurück. Er ſah nicht ein, daß dieſer Begriff der Dauer die Zeit vorausſetze, und ſelbſt untergeordnet ſey; an welchem Misverſtande ſchuld war, daß er ſich auch eine Dauer ohne Zeit dachte. Er ſtatuirte nehmlich einen dreyfachen Begriff der Dauer: a) eine abſolute, durchaus einfache, untheilbare, und unbegrenzte, die Ewigkeit; b) eine endloſe, wiewohl nicht abſolut einfache und untheilbare, das Aevum; c) eine endliche, die von einem Momente der Veränderung zum andern fortſchwindet, die Zeit. Die

Fehlerhaftigkeit und Grundloſigkeit dieſer Eintheilung bedarf kaum einer Kritik; eine abſolute untheilbare Ewigkeit, dergleichen übrigens auch wohl noch neuere Philoſophen als Prädicat der Exiſtenz der Gottheit behauptet haben, iſt unvorſtellbar; und der Begriff des Aevums fällt mit dem Begriffe der Zeit zuſammen.

Alb. Magn. Summa theolog. P. I. Tract. V. quaeſt. 23. membr. 4.

§. 697.

Ein anderes ontologiſches Raiſonnement des Albert betrifft die Materie und die Form und ihr gegenſeitiges Verhältniß. Er ſtellt hier zuvörderſt den Satz auf, daß weder die Materie ohne die Form, noch die Form ohne die Materie ſeyn könne. Wird die Materie für ſich gedacht (ohne Form), ſo iſt ſie entweder theilbar, oder untheilbar. Iſt ſie theilbar, ſo muß ſie ein Continuum ſeyn, und dann iſt ſie ein Körper, dem auch als ſolchen eine Form zukomt. Iſt ſie untheilbar, ſo iſt ihr die Untheilbarkeit entweder weſentlich oder zufällig eigen. Wäre ſie weſentlich untheilbar, ſo könnte die Materie nie zum Körper wer-

werden, da Theilbarkeit eine nothwendige Eigenſchaft des Körpers iſt. Wäre ſie zufällig untheilbar, ſo würde dies Accidens aus einem Subjecte entſpringen, deſſen Daſeyn noch nicht vollendet iſt; es kann aber kein Accidens aus einem Subjecte entſtehen, bevor dies Subject ganz exiſtirt. Ferner: Wird die Materie für ſich (ohne Form) gedacht, ſo muß ſie unbeſtimmt, und zwar muß ihr alsdann dieſe Unbeſtimmtheit weſentlich eigen ſeyn. Die Materie aber, als ſolche, hat allemal Ausdehnung und Größe, d. i. Form; ſie würde folglich durch die Trennung von der Form aufhören, Materie zu ſeyn, und in ein Nichts verſchwinden. Hierauf führt Albert den Beweis, daß die Materie nothwendig mit der Form verbunden ſeyn müſſe, und daß nur auf dieſer Verbindung die Exiſtenz der Körperwelt beruhe. Die Materie iſt zwar die Grundlage des Körpers, und die Form iſt von der Materie verſchieden; die eine iſt auch nicht die Urſache der andern; denn die Materie iſt Etwas, und die Form iſt Etwas; und ein Etwas als ſolches kann nicht die Urſache von einem andern Etwas, als ſolchem, ſeyn. Allein wenn auch die Form nicht bewirkt, daß die Materie, Materie iſt, ſo bewirkt ſie doch, daß die Materie, die urſprünglich nur ſecundum potentiam exiſtirt, in die Wirklichkeit (actum) übergeht. In der Natur kann

kann aber die Materie nicht exiſtiren, ohne wirklich zu ſeyn; und da ſie die Wirklichkeit lediglich durch die Form erlangen kann, ſo iſt auch ihre Verbindung mit der Form nothwendig. Albert fühlte offenbar die Schwierigkeiten, die in der Syntheſis der Subſtanz und des Accidens liegen, wenn ſie objectiv erklärt werden ſoll; er erwies mit der Ariſtoteliſchen Theorie nur die Nothwendigkeit der Syntheſis; aber er erklärte ſie nicht; die Verſchiedenheit der Materie und Form nach Begriffen des Verſtandes war unleugbar; aber eben ſo unleugbar auch, daß keine für ſich ohne die andere vorgeſtellt werden könne. So blieb Albert in dem Dilemma befangen, entweder Materie und Form bloß für Begriffe zu nehmen, wobey die Wirklichkeit der Erfahrung verſchwand; oder die Objectivität von Materie und Form ſchlechthin zu behaupten, und auf alle Erklärung ihrer Begreiflichkeit ſchlechthin Verzicht zu thun.

Alb. Magn. Opp. T. III. p. 179.

§. 698.

Eine geringere Schwierigkeit machte dem Albert die Erklarung der beſondern Qualitä-

ten

ten der Materie, des Warmen, Kalten, Trocknen, Feuchten, leichten, Schweren, der Farben u. w. Dieſen ſprach er, an und für ſich genommen, die Subſtantialität ab, und erklärte ſie für bloße Accidenzen. Man kann annehmen, daß jene Qualitäten Subſtanzen, und zwar entweder unkörperliche oder körperliche wären. Wird ihre unkörperliche Subſtantialität vorausgeſetzt, ſo können keine Körper aus ihnen zuſammengeſetzt werden; denn das Unkörperliche nimt keinen Raum ein, und kann folglich niemals Körper bewirken. Wird hingegen ihre körperliche Subſtantialität behauptet, ſo würde daraus fließen, daß ein Körper in demſelben Raume mehr Körper enthielte, und dennoch nur Ein Körper wäre. Ferner die Körper, in welchen jene Qualitäten ſich befinden, laſſen ſich von ihnen abſondern, und ſind für ſich beſtimte Körper; dieſe letztern gehören alſo nicht zum Weſen jener, und müßten daher, wenn jene auch für ſich Körper ſeyn ſollten, und dieſe mit ihnen verbunden wären, als Accidenzen von jenen betrachtet werden. Dazu komt, daß, wenn man jene Qualitäten abgeſondert denkt, ſo müßten ſie entweder ganz für ſich vorhanden ſeyn, und abſolut empfunden werden können, was doch der Erfahrung nach nicht möglich iſt; oder ſie müßten beſtändig das körperliche Subject, dem ſie inhäriren, wechſeln, und dies wäre nicht möglich, da ſie

doch in den Momenten des Uebergangs von einem körperlichen Subjecte zum andern als für ſich beſtehend müßten vorgeſtellt und empfunden werden können. Es iſt alſo hieraus die Schlußfolge zu ziehen: Jene Qualitäten ſind auch nicht körperlich, und überhaupt nicht ſubſtantiell. Freylich hat Albert dieſen Satz hinlänglich erwieſen; nur läßt ſich aus eben den Gründen darthun, daß auch die Subſtantialität der Form nicht ſtatt finden könne, und ſo ſteht dies Raiſonnement mit einem der weſentlichſten Puncte ſeines Syſtems im Widerſtreite.

§. 699.

So wie die ontologiſchen Begriffe des Ariſtoteles durch die Art, wie Albert ſie auffaßte, und durch den Sinn, welchen ſein Zeitalter ihnen beylegte, oder die Anwendung, die es davon machte, manche Modificationen empfingen; ſo war dies auch der Fall in Anſehung der pſychologiſchen Lehren des Ariſtoteles, die Albert commentirte, und mit manchen Zuſätzen verbrämt, oder auch mit gewißen Abänderungen vortrug. Im Weſentlichen blieb er inzwiſchen der Ariſtoteliſchen Vorſtellungsart getreu. Er unterſchied die Seelenthätigkeit als eine abſolute, und als eine relative, in

ihrer

ihrer Beziehung auf den Körper. In der der letztern Hinſicht, wo die Seele das Princip des Lebens und der körperlichen Bewegung ausmacht, iſt ſie, wie ſie auch Ariſtoteles erklärt, die Form des Körpers; in der erſtern Hinſicht iſt ſie eine für ſich beſtehende Kraft, die in ihren Wirkungen durch ihr eigenes Weſen beſtimt wird. Sofern Albert die Seele als bloße Form des Körpers annahm, räumte er ihr auch eine mögliche Exiſtenz und Bewegung im Raume ein, ſelbſt nach dem Tode des Körpers; und er bezieht ſich zum Beweiſe dieſer Behauptung ſogar auf magiſche Erfahrungen, die er gehabt habe. Nach ihrem Zuſammenhange mit dem Empfindungsvermögen (anima ſenſitiva) glaubte er auch ihren Sitz im Körper angeben zu können. Allen fünf Sinnen iſt die Empfindung gemeinſchaftlich; es muß alſo einen gemeinſchaftlichen Sinn (ſenſum communem) geben, der bey ihnen zum Grunde liegt. Dieſer kann betrachtet werden als beſonderer Sinn, und als gemeinſchaftlicher Grundſinn. Als beſonderer Sinn empfängt er von den Eindrücken der Sinnendinge die Formen derſelben abſtrahirt von der Materie, die ſich den Sinnen mittheilen. Als gemeinſchaftlicher Grundſinn aber iſt er der Vereinigungspunct der Empfindungen (das Bewußtſeyn), und das Vermögen, wodurch die mannichfaltigen Empfindungen verglichen,

unterſchieden, und als Einem empfindenden Subjecte angehörig wahrgenommen werden. Die Seele nimt aber nicht bloß die Formen empfindbarer Gegenſtände auf, die ſich wirklich den Sinnen darbieten, und auf ſie einwirken; ſondern ſie wird ſich auch ſolcher Vorſtellungen von Sinnengegenſtänden bewußt, wobey dieſe Gegenſtände nicht gegenwärtig ſind. Die bloße Fähigkeit, Eindrücke und Formen der Sinnenobjecte aufzunehmen, iſt nur ein leidendes Vermögen; hingegen die Fähigkeit, dergleichen Formen aufzubewahren, ſie wieder zum Bewußtſeyn hervorzurufen, und nach neuen Combinationen umzubilden, muß eine thätige ſeyn. Die letztere ſcheidet ſich in das Gedächtniß, die Einbildungskraft und die Dichtkraft; ſie beruht an ſich ſelbſt auf einem innern Organe, deßen Weſen geiſtige Wärme (calidum ſpirituale) iſt. Durch die Einbildungskraft und Dichtkraft grenzt die Phantaſie an den Verſtand; denn ſie iſt es auch, welche die Begriffe des Verſtandes verſinnlicht. Für alle jene Fähigkeiten nimt Albert verſchiedene Stellen des Gehirns als die Sitze derſelben an. Der gemeinſchaftliche Grundſinn hat ſeinen Sitz vorn im Gehirne, wo die Nerven der fünf Sinne nach Albert's Meynung in Einen Mittelpunct zuſammenlaufen, und das ihnen gemeinſchaftliche Organ bilden. Dieſer Mittelpunct iſt mar-

markigt und feucht. Hinter demſelben befindet ſich der Sitz der Einbildungskraft; wodurch die beſtimten Formen der Sinnendinge gebildet werden. Dieſer Theil des Gehirns iſt ſeiner Natur nach feſter und kälter. In der Mitte des Gehirns, wo ſich die meiſte geiſtige Wärme befindet, hat das Vermögen der Begriffe ſeinen Sitz, als thätiges Vermögen. Im hintern Theile des Gehirns wohnt das Gedächtniß, weil dieſes verloren geht, wenn jener Theil des Gehirns verletzt wird. Der Dichtungskraft wies Albert einen Platz in der mittelſten Gehirnkammer an; auf die Verletzung dieſes Theiles des Gehirns folgt Wuth und Raſerey. Daß das Empfindungsvermögen überhaupt auf den Organen beruhe, ſuchte Albert durch beſondere empiriſche Gründe zu beweiſen. Daß die äuſſere Sinnlichkeit zum Körper gehöre, erhelle daraus, weil die wirkliche Empfindung allemal die Gegenwart des Körpers vorausſetzt, und ein Körper nur dem andern gegenwärtig ſeyn kann; folglich das Empfindungsvermögen ſelbſt körperlich oder im Körper gegründet ſeyn muß. Auch die innern Empfindungen aber würden ohne körperliche Organe nicht möglich ſeyn. Sie betreffen alle individuelle Formen nach Gröſſe und Figur, und die Bilder von dieſer können nur in einem körperlichen Organe der Einbildungskraft enthalten ſeyn. Ferner: Ein Menſch wird von

uns

uns bald größer, bald kleiner vorgeſtellt; das Object, der Menſch, bleibt immer daſſelbe; der Grund jener Verſchiedenheit der Gröſſe in der Vorſtellung kann alſo nicht in der Materie liegen, und auch nicht in der Form des Objects, da dieſe nicht eine Verſchiedenheit ihrer eigenen Gröſſe bewirken kann. Er muß alſo auf der Natur des innern Organs beruhen, durch welches die Vorſtellung bewirkt wird. Dieſes Organ aber muß körperlich ſeyn, ſofern es ein Mehr oder Weniger in der Vorſtellung der Gröſſe eines Objects zuläßt. Da inzwiſchen Albert fühlte, daß er mit dieſen Erklärungsgründen des Empfindungsvermögens die Seele zum Körper machen würde, ſo behauptete er einen nicht recht begreiflichen Unterſchied zwiſchen einem Vermögen, das nur in und durch den Körper wirkt, dergleichen das Empfindungsvermögen ſeyn ſoll, und einem körperlichen Vermögen ſelbſt.

Alb. M. de anima Opp. T. III.

§. 700.

Ueber die Natur des leidenden Verſtandes, welchen Ariſtoteles im Gegenſatze mit dem thätigen annahm, war unter den arabiſchen Aus-

Auslegern deſſelben, namentlich dem Avicenna und Averrhoes, Streit entſtanden. Der letztere ſcheint dem Körper einen Antheil an dem leidenden Verſtande beygelegt zu haben, ſoferne er auch mit dem Tode des Körpers verloren geht, und bloß die thätige Verſtandeskraft, die aber ohne den leidenden Verſtand keine Begriffe hat, und alſo auch keine Erkentniß bilden kann, übrig bleibt. Avicenna hingegen nahm auch den leidenden Verſtand als weſentlich vom Körper verſchieden an, erklärte ihn für ein reines mit der Materie unvermiſchtes Vermögen, das keine Individualität habe, und deßen Leiden nicht, wie das Leiden eines Körpers, vorgeſtellt werden dürfe. Dieſer leidende Verſtand iſt zwar nicht der thätige (die Vernunft), aber er iſt doch ein Theil deſſelben, und gehört weſentlich zu ihm. Ueberhaupt iſt die Seele die vollendete Form des Menſchen, die die Vernünftigkeit ausmacht. Sie iſt ein unkörperliches Weſen, und mit allen den Kräften ausgerüſtet, die nothwendig zu ihr als Seele gehören. Sie hat zwar verſchiedene Vermögen, der Empfindung, der Ernährung, des Denkens; aber iſt darum nicht minder Eine Subſtanz, in welcher ſich alle jene Vermögen vereinigen. Sie gehört nicht zu den Naturformen, welche ſich aus der Materie entwickeln, oder in urſprünglicher Nothwendigkeit mit der Materie verbunden ſind; ſondern ſie

iſt

iſt eine abſolut für ſich beſtehende Form, die der Körper von auſſen empfängt. Dem gemäß iſt auch der leidende Verſtand weſentlich vom Körper verſchieden. Der Verſtand iſt zwar durch gewiße Kräfte mit dem Körper verbunden und vermiſcht; aber er iſt doch an und für ſich ein Vermögen des Seelenweſens überhaupt. Auch iſt er nicht unmittelbar mit dem Körper verbunden, ſondern mitteiſt des Empfindungsvermögens, der Einbildungskraft, und der Dichtkraft, deren Vereinigung mit dem Körper eine unmittelbare iſt. Der Verſtand iſt alſo kein organiſches Vermögen des Körpers, und überhaupt keine Form desſelben als ſolchen. Er iſt nicht von aller Realität getrennt; denn da würde er ein bloß mögliches Ding ſeyn; aber wohl von aller Individualität, indem er ſonſt nicht alle möglichen Formen und Begriffe befaſſen könte.

Albert. Magn. de anima Opp. T. III. p. 140.

§. 701.

Der leidende Verſtand iſt ein bloß leidendes Vermögen, ein Vermögen der Receptivität, worinn die Möglichkeit der Begriffe gegründet iſt. Durch ihn allein könten wir aber noch nicht denken, uns noch nicht der mögli-

chen

chen Begriffe als wirklicher bewußt werden; denn das Denken iſt ein Handeln, und es widerſpricht der Natur des leidenden Verſtandes, daß er ein thätiger ſey. Folglich muß der Seele noch ein thätiger Verſtand (intellectus agens) eigen ſeyn, der die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit erhebt, und dadurch im beſtimten Sinne denkt. Der leidende Verſtand iſt daher mit der Farbe zu vergleichen, die ein Gegenſtand haben kann; der thätige mit dem Lichte, das dem Gegenſtande wirklich die Farbe ertheilt. Natürlich iſt auch der thätige Verſtand kein organiſches Vermögen des Körpers, ſondern eine reine, mit der Materie unvermiſchte, Kraft, deren Weſen in bloßer Thätigkeit beſteht, weil ihr durchaus kein Leiden zukomt. Das Leidende iſt nie ohne das Thätige; alſo gehört auch der thätige Verſtand zum Weſen jeder Seele; und iſt in jeder Seele beſonders vorhanden. Eine Weltſeele, welche die gemeinſchaftliche Quelle aller Verſtandeskräfte der Menſchen ſey, leugnete Albert. Aber er behauptete doch einen Zuſammenhang des menſchlichen Verſtandes mit dem göttlichen, und ſuchte dieſen Zuſammenhang im Geiſte der Alexandriner und Neu-Platoniker zu erklären. Nur verlor er ſich freylich hier in dunkle und myſtiſche Träume, da er den Neoplatonismus, der ſich ſchon in ſeiner vollkommenſten Darſtellung im Plotin-

ſchen Syſteme nicht auf deutliche Begriffe ſtützte, in einer noch ungleich verworrenern und entſtellten Form aus den Werken des Dionys des Areopagiten, und der Araber kennen lernte. Albert nahm übrigens auch ein Vermögen der Vernunft an, das auf den Willen Einfluß habe, und dieſen lenke. So iſt ſeine Synderesis (συντηρησις), deren Kentniß er den Kirchenvätern verdankte, zu verſtehen. Aber die Natur dieſer praktiſchen Vernunft hat er nicht weiter erörtert.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 166. cf. T. XVIII. p. 465.

§. 702.

Da Albert mit den Peripatetikern verſchiedene Vermögen der Seele ſtatuirte, ſo konte er die auch ſchon von ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen gar ſehr ventilirte Frage nicht umgehen, ob und wie die Seele, ungeachtet jener Verſchiedenheit ihrer Vermögen, eine Subſtanz ſeyn könne. Die damaligen Philoſophen hatten ſich bereits über dieſen Punct in mehr Parteyen getrennt. Einige behaupteten eine ſubſtantielle Verſchiedenheit der Seelenkräfte; andere leugneten dieſelbe. Die

Anhän-

Anhänger der erſten Parthey waren aber auch mit einander in der Beſtimmung dieſer Verſchiedenheit nicht einig. Sie nahmen entweder nur zwey ſubſtantielle Kräfte an, das Vergängliche und das Unvergängliche im Seelenweſen überhaupt, die beyde nicht in Einer und derſelben Subſtanz beſtehen könten, und rechneten zu jenem das Vermögen der Empfindung und der Vegetation, zu dieſem die Vernunft. Oder ſie nahmen drey ſubſtantielle Kräfte als weſentlich von einander verſchieden an, das Vermögen der Vegetation, der Empfindung, und die Vernunft. Die Gründe aber, deren ſich beyde Parteyen zum Erweiſe der ſubſtantiellen Verſchiedenheit der Seelenkräfte überhaupt bedienten, waren dieſelben. Das Empfindungsvermögen und das Ernährungsvermögen des Menſchen beziehen ſich auf das Vergängliche, und ſind ſelbſt von vergänglicher Natur; das Vernunftvermögen aber drückt ein Unvergängliches aus; beyde aber, das Vergängliche und das Unvergängliche, können nicht Eine Subſtanz ſeyn. Auch entwickeln ſich dieſe Vermögen zu verſchiedenen Zeiten; das Ernährungsvermögen äuſſert ſich zuerſt; dann folgt das Empfindungsvermögen; und zuletzt entwickelt ſich die Vernunft. Wenn nun alle zu Einer Subſtanz gehörten, ſo müßten ſie ſich zugleich äuſſern; da ſie aber eines nach dem andern in der Zeit gleichſam entſte-

X 2 hen,

hen, ſo ſetzen ſie auch verſchiedene Subſtanzen voraus, denen ſie inhäriren. Noch fügte Albert den vorgebrachten Grund hinzu, daß zwar die Vermögen der Ernährung und der Empfindung in den Anlagen der Materien gegründet wären, und aus dieſen hervorgiengen; hingegen die Vernunft komme von auſſen in den Menſchen; und auch dieß beweiſe, daß ſie ſich nicht auf Eine Subſtanz zurückführen laſſen. Dieſe Gründe widerlegt Albert nicht unmittelbar; er ſtellt dem Satze, den ſie beweiſen ſollten, nur andere Gründe entgegen. Angenommen, daß drey Subſtanzen, als eben ſo viel verſchiedene Principien des Seelenweſens, im Menſchen vorhanden wären, ſo muß man wieder nach einem Principe fragen, welches ſie mit einander und mit dem Körper vereinigt. Dieſes Princip würde denn doch nur auf Eine Subſtanz des Seelenweſens hindeuten. Ferner: Subſtanzen, die weſentlich von einander verſchieden ſind, ſind nicht in einander enthalten, oder ſupponiren einander nicht im Begriffe. Das Empfindungsvermögen aber ſupponirt in ſeinem Begriffe das Vermögen der Ernährung, und das Denkvermögen der Vernunft ſupponirt wieder das Empfindungsvermögen. Eines dieſer Vermögen könte in der Seele nicht ohne das andere ſeyn. Sie müſſen alſo, ungeachtet der Verſchiedenheit ihrer Aeuſſerung und Entwickelung in der Zeit,

in eben der Subſtanz der Seele ihren Grund haben, in welcher das Vernunftvermögen ihn hat, d. i. in Einer und derſelben Subſtanz. Das Reſultat demnach, welches Albert zog, war, daß die Seele eine einzige nicht zuſammengeſetzte Subſtanz ſey, die den Grund verſchiedener Vermögen enthalte (totum poteſtativum), aber nichts deſto weniger einfach und untheilbar ſey.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 186.

§. 703.

Ward auch die Seele als Eine Subſtanz betrachtet, ſo konten ihr doch verſchiedene Kräfte zukommen, und ſelbſt die angenommene Verſchiedenheit der Vermögen der Seele in Einer Subſtanz ließ mit Wahrſcheinlichkeit auf eine Verſchiedenheit der Grundkräfte ſchließen. Auf der andern Seite ſchien ſich aber auch eben eine Verſchiedenheit der Grundkräfte nicht mit der abſoluten Einfachheit der Seelenſubſtanz zu vertragen. Daher entſtand die Unterſuchung: Sind die verſchiedenen Vermögen der Seele in mehrere, oder nur in Einer Kraft gegründet? Einige Philoſophen hatten Gedächtniß, Verſtand und Willen auf Eine

 Grund-

kann aber die Materie nicht exiſtiren, ohne wirklich zu ſeyn; und da ſie die Wirklichkeit lediglich durch die Form erlangen kann, ſo iſt auch ihre Verbindung mit der Form nothwendig. Albert fühlte offenbar die Schwierigkeiten, die in der Syntheſis der Subſtanz und des Accidens liegen, wenn ſie objectiv erklärt werden ſoll; er erwies mit der Ariſtoteliſchen Theorie nur die Nothwendigkeit der Syntheſis; aber er erklärte ſie nicht; die Verſchiedenheit der Materie und Form nach Begriffen des Verſtandes war unleugbar; aber eben ſo unleugbar auch, daß keine für ſich ohne die andere vorgeſtellt werden könne. So blieb Albert in dem Dilemma befangen, entweder Materie und Form bloß für Begriffe zu nehmen, wobey die Wirklichkeit der Erfahrung verſchwand; oder die Objectivität von Materie und Form ſchlechthin zu behaupten, und auf alle Erklärung ihrer Begreiflichkeit ſchlechthin Verzicht zu thun.

Alb. Magn. Opp. T. III. p. 179.

§. 698.

Eine geringere Schwierigkeit machte dem Albert die Erklarung der beſondern Qualitä-

ten

ten der Materie, des Warmen, Kalten, Trocknen, Feuchten, Leichten, Schweren, der Farben u. w. Dieſen ſprach er, an und für ſich genommen, die Subſtantialität ab, und erklärte ſie für bloße Accidenzen. Man kann annehmen, daß jene Qualitäten Subſtanzen, und zwar entweder unkörperliche oder körperliche wären. Wird ihre unkörperliche Subſtantialität vorausgeſetzt, ſo können keine Körper aus ihnen zuſammengeſetzt werden; denn das Unkörperliche nimt keinen Raum ein, und kann folglich niemals Körper bewirken. Wird hingegen ihre körperliche Subſtantialität behauptet, ſo würde daraus fließen, daß ein Körper in demſelben Raume mehr Körper enthielte, und dennoch nur Ein Körper wäre. Ferner die Körper, in welchen jene Qualitäten ſich befinden, laſſen ſich von ihnen abſondern, und ſind für ſich beſtimte Körper; dieſe letztern gehören alſo nicht zum Weſen jener, und müßten daher, wenn jene auch für ſich Körper ſeyn ſollten, und dieſe mit ihnen verbunden wären, als Accidenzen von jenen betrachtet werden. Dazu komt, daß, wenn man jene Qualitäten abgeſondert denkt, ſo müßten ſie entweder ganz für ſich vorhanden ſeyn, und abſolut empfunden werden können, was doch der Erfahrung nach nicht möglich iſt; oder ſie müßten beſtändig das körperliche Subject, dem ſie inhäriren, wechſeln, und dies wäre nicht möglich, da ſie

doch in den Momenten des Uebergangs von einem körperlichen Subjecte zum andern als für ſich beſtehend müßten vorgeſtellt und empfunden werden können. Es iſt alſo hieraus die Schlußfolge zu ziehen: Jene Qualitäten ſind auch nicht körperlich, und überhaupt nicht ſubſtantiell. Freylich hat Albert dieſen Satz hinlänglich erwieſen; nur läßt ſich aus eben den Gründen darthun, daß auch die Subſtanzialität der Form nicht ſtatt finden könne, und ſo ſteht dies Raiſonnement mit einem der weſentlichſten Puncte ſeines Syſtems im Widerſtreite.

§. 699.

So wie die ontologiſchen Begriffe des Ariſtoteles durch die Art, wie Albert ſie auffaßte, und durch den Sinn, welchen ſein Zeitalter ihnen beylegte, oder die Anwendung, die es davon machte, manche Modificationen empfingen; ſo war dies auch der Fall in Anſehung der pſychologiſchen Lehren des Ariſtoteles, die Albert commentirte, und mit manchen Zuſätzen verbrämt, oder auch mit gewißen Abänderungen vortrug. Im Weſentlichen blieb er inzwiſchen der Ariſtoteliſchen Vorſtellungsart getreu. Er unterſchied die Seelenthätigkeit als eine abſolute, und als eine relative, in ihrer

ihrer Beziehung auf den Körper. In der der letztern Hinſicht, wo die Seele das Princip des Lebens und der körperlichen Bewegung ausmacht, iſt ſie, wie ſie auch Ariſtoteles erklärt, die Form des Körpers; in der erſtern Hinſicht iſt ſie eine für ſich beſtehende Kraft, die in ihren Wirkungen durch ihr eigenes Weſen beſtimt wird. Sofern Albert die Seele als bloße Form des Körpers annahm, räumte er ihr auch eine mögliche Exiſtenz und Bewegung im Raume ein, ſelbſt nach dem Tode des Körpers; und er bezieht ſich zum Beweiſe dieſer Behauptung ſogar auf magiſche Erfahrungen, die er gehabt habe. Nach ihrem Zuſammenhange mit dem Empfindungsvermögen (anima ſenſitiva) glaubte er auch ihren Sitz im Körper angeben zu können. Allen fünf Sinnen iſt die Empfindung gemeinſchaftlich; es muß alſo einen gemeinſchaftlichen Sinn (ſenſum communem) geben, der bey ihnen zum Grunde liegt. Dieſer kann betrachtet werden als beſonderer Sinn, und als gemeinſchaftlicher Grundſinn. Als beſonderer Sinn empfängt er von den Eindrücken der Sinnendinge die Formen derſelben abſtrahirt von der Materie, die ſich den Sinnen mittheilen. Als gemeinſchaftlicher Grundſinn aber iſt er der Vereinigungspunct der Empfindungen (das Bewußtſeyn), und das Vermögen, wodurch die mannichfaltigen Empfindungen verglichen,

un-

unterſchieden, und als Einem empfindenden Subjecte angehörig wahrgenommen werden. Die Seele nimt aber nicht bloß die Formen empfindbarer Gegenſtände auf, die ſich wirklich den Sinnen darbieten, und auf ſie einwirken; ſondern ſie wird ſich auch ſolcher Vorſtellungen von Sinnengegenſtänden bewußt, wobey dieſe Gegenſtände nicht gegenwärtig ſind. Die bloße Fähigkeit, Eindrücke und Formen der Sinnenobjecte aufzunehmen, iſt nur ein leidendes Vermögen; hingegen die Fähigkeit, dergleichen Formen aufzubewahren, ſie wieder zum Bewußtſeyn hervorzurufen, und nach neuen Combinationen umzubilden, muß eine thätige ſeyn. Die letztere ſcheidet ſich in das Gedächtniß, die Einbildungskraft und die Dichtkraft; ſie beruht an ſich ſelbſt auf einem innern Organe, deßen Weſen geiſtige Wärme (calidum ſpirituale) iſt. Durch die Einbildungskraft und Dichtkraft grenzt die Phantaſie an den Verſtand; denn ſie iſt es auch, welche die Begriffe des Verſtandes verſinnlicht. Für alle jene Fähigkeiten nimt Albert verſchiedene Stellen des Gehirns als die Sitze derſelben an. Der gemeinſchaftliche Grundſinn hat ſeinen Sitz vorn im Gehirne, wo die Nerven der fünf Sinne nach Albert's Meynung in Einen Mittelpunct zuſammenlaufen, und das ihnen gemeinſchaftliche Organ bilden. Dieſer Mittelpunct iſt mar-

markigt und feucht. Hinter demſelben befindet ſich der Sitz der Einbildungskraft; wodurch die beſtimten Formen der Sinnendinge gebildet werden. Dieſer Theil des Gehirns iſt ſeiner Natur nach feſter und kälter. In der Mitte des Gehirns, wo ſich die meiſte geiſtige Wärme befindet, hat das Vermögen der Begriffe ſeinen Sitz, als thätiges Vermögen. Im hintern Theile des Gehirns wohnt das Gedächtniß, weil dieſes verloren geht, wenn jener Theil des Gehirns verletzt wird. Der Dichtungskraft wies Albert einen Platz in der mittelſten Gehirnkammer an; auf die Verletzung dieſes Theiles des Gehirns folgt Wuth und Raſerey. Daß das Empfindungsvermögen überhaupt auf den Organen beruhe, ſuchte Albert durch beſondere empiriſche Gründe zu beweiſen. Daß die äuſſere Sinnlichkeit zum Körper gehöre, erhelle daraus, weil die wirkliche Empfindung allemal die Gegenwart des Körpers vorausſetzt, und ein Körper nur dem andern gegenwärtig ſeyn kann; folglich das Empfindungsvermögen ſelbſt körperlich oder im Körper gegründet ſeyn muß. Auch die innern Empfindungen aber würden ohne körperliche Organe nicht möglich ſeyn. Sie betreffen alle individuelle Formen nach Gröſſe und Figur, und die Bilder von dieſer können nur in einem körperlichen Organe der Einbildungskraft enthalten ſeyn. Ferner: Ein Menſch wird von

uns

uns bald größer, bald kleiner vorgeſtellt; das Object, der Menſch, bleibt immer daſſelbe; der Grund jener Verſchiedenheit der Gröſſe in der Vorſtellung kann alſo nicht in der Materie liegen, und auch nicht in der Form des Objects, da dieſe nicht eine Verſchiedenheit ihrer eigenen Gröſſe bewirken kann. Er muß alſo auf der Natur des innern Organs beruhen, durch welches die Vorſtellung bewirkt wird. Dieſes Organ aber muß körperlich ſeyn, ſofern es ein Mehr oder Weniger in der Vorſtellung der Gröſſe eines Objects zuläßt. Da inzwiſchen Albert fühlte, daß er mit dieſen Erklärungsgründen des Empfindungsvermögens die Seele zum Körper machen würde, ſo behauptete er einen nicht recht begreiflichen Unterſchied zwiſchen einem Vermögen, das nur in und durch den Körper wirkt, dergleichen das Empfindungsvermögen ſeyn ſoll, und einem körperlichen Vermögen ſelbſt.

Alb. M. de anima Opp. T. III.

§. 700.

Ueber die Natur des leidenden Verſtandes, welchen Ariſtoteles im Gegenſatze mit dem thätigen annahm, war unter den arabiſchen

Aus-

Auslegern deſſelben, namentlich dem Avicenna und Averrhoes, Streit entſtanden. Der letztere ſcheint dem Körper einen Antheil an dem leidenden Verſtande beygelegt zu haben, ſoferne er auch mit dem Tode des Körpers verloren geht, und bloß die thätige Verſtandeskraft, die aber ohne den leidenden Verſtand keine Begriffe hat, und alſo auch keine Erkentniß bilden kann, übrig bleibt. Avicenna hingegen nahm auch den leidenden Verſtand als weſentlich vom Körper verſchieden an, erklärte ihn für ein reines mit der Materie unvermiſchtes Vermögen, das keine Individualität habe, und deßen Leiden nicht, wie das Leiden eines Körpers, vorgeſtellt werden dürfe. Dieſer leidende Verſtand iſt zwar nicht der thätige (die Vernunft), aber er iſt doch ein Theil deſſelben, und gehört weſentlich zu ihm. Ueberhaupt iſt die Seele die vollendete Form des Menſchen, die die Vernünftigkeit ausmacht. Sie iſt ein unkörperliches Weſen, und mit allen den Kräften ausgerüſtet, die nothwendig zu ihr als Seele gehören. Sie hat zwar verſchiedene Vermögen, der Empfindung, der Ernährung, des Denkens; aber iſt darum nicht minder Eine Subſtanz, in welcher ſich alle jene Vermögen vereinigen. Sie gehört nicht zu den Naturformen, welche ſich aus der Materie entwickeln, oder in urſprünglicher Nothwendigkeit mit der Materie verbunden ſind; ſondern ſie

iſt

iſt eine abſolut für ſich beſtehende Form, die der Körper von auſſen empfängt. Dem gemäß iſt auch der leidende Verſtand weſentlich vom Körper verſchieden. Der Verſtand iſt zwar durch gewiße Kräfte mit dem Körper verbunden und vermiſcht; aber er iſt doch an und für ſich ein Vermögen des Seelenweſens überhaupt. Auch iſt er nicht unmittelbar mit dem Körper verbunden, ſondern mitteiſt des Empfindungsvermögens, der Einbildungskraft, und der Dichtkraft, deren Vereinigung mit dem Körper eine unmittelbare iſt. Der Verſtand iſt alſo kein organiſches Vermögen des Körpers, und überhaupt keine Form desſelben als ſolchen. Er iſt nicht von aller Realität getrennt; denn da würde er ein bloß mögliches Ding ſeyn; aber wohl von aller Individualität, indem er ſonſt nicht alle möglichen Formen und Begriffe befaſſen könte.

Albert. Magn. de anima Opp. T. III. p. 140.

§. 701.

Der leidende Verſtand iſt ein bloß leidendes, Vermögen, ein Vermögen der Receptivität, worinn die Möglichkeit der Begriffe gegründet iſt. Durch ihn allein könten wir aber noch nicht denken, uns noch nicht der mögli-

chen

chen Begriffe als wirklicher bewußt werden; denn das Denken iſt ein Handeln, und es widerſpricht der Natur des leidenden Verſtandes, daß er ein thätiger ſey. Folglich muß der Seele noch ein thätiger Verſtand (intellectus agens) eigen ſeyn, der die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit erhebt, und dadurch im beſtimten Sinne denkt. Der leidende Verſtand iſt daher mit der Farbe zu vergleichen, die ein Gegenſtand haben kann; der thätige mit dem Lichte, das dem Gegenſtande wirklich die Farbe ertheilt. Natürlich iſt auch der thätige Verſtand kein organiſches Vermögen des Körpers, ſondern eine reine, mit der Materie unvermiſchte, Kraft, deren Weſen in bloßer Thätigkeit beſteht, weil ihr durchaus kein Leiden zukomt. Das Leidende iſt nie ohne das Thätige; alſo gehört auch der thätige Verſtand zum Weſen jeder Seele; und iſt in jeder Seele beſonders vorhanden. Eine Weltſeele, welche die gemeinſchaftliche Quelle aller Verſtandeskräfte der Menſchen ſey, leugnete Albert. Aber er behauptete doch einen Zuſammenhang des menſchlichen Verſtandes mit dem göttlichen, und ſuchte dieſen Zuſammenhang im Geiſte der Alexandriner und Neu-Platoniker zu erklären. Nur verlor er ſich freylich hier in dunkle und myſtiſche Träume, da er den Neoplatonismus, der ſich ſchon in ſeiner vollkommenſten Darſtellung im Plotin-

ſchen Syſteme nicht auf deutliche Begriffe ſtützte, in einer noch ungleich verworrenern und entſtellten Form aus den Werken des Dionys des Areopagiten, und der Araber kennen lernte. Albert nahm übrigens auch ein Vermögen der Vernunft an, das auf den Willen Einfluß habe, und dieſen lenke. So iſt ſeine Synderesis (συντηρησις), deren Kentniß er den Kirchenvätern verdankte, zu verſtehen. Aber die Natur dieſer praktiſchen Vernunft hat er nicht weiter erörtert.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 166. cf. T. XVIII. p. 465.

§. 702.

Da Albert mit den Peripatetikern verſchiedene Vermögen der Seele ſtatuirte, ſo konte er die auch ſchon von ſeinen Vorgängern und Zeitgenoſſen gar ſehr ventilirte Frage nicht umgehen, ob und wie die Seele, ungeachtet jener Verſchiedenheit ihrer Vermögen, eine Subſtanz ſeyn könne. Die damaligen Philoſophen hatten ſich bereits über dieſen Punct in mehr Parteyen getrennt. Einige behaupteten eine ſubſtantielle Verſchiedenheit der Seelenkräfte; andere leugneten dieſelbe. Die

Anhän-

Anhänger der erſten Partey waren aber auch mit einander in der Beſtimmung dieſer Verſchiedenheit nicht einig. Sie nahmen entweder nur zwey ſubſtantielle Kräfte an, das Vergängliche und das Unvergängliche im Seelenweſen überhaupt, die beyde nicht in Einer und derſelben Subſtanz beſtehen könten, und rechneten zu jenem das Vermögen der Empfindung und der Vegetation, zu dieſem die Vernunft. Oder ſie nahmen drey ſubſtantielle Kräfte als weſentlich von einander verſchieden an, das Vermögen der Vegetation, der Empfindung, und die Vernunft. Die Gründe aber, deren ſich beyde Parteyen zum Erweiſe der ſubſtantiellen Verſchiedenheit der Seelenkräfte überhaupt bedienten, waren dieſelben. Das Empfindungsvermögen und das Ernährungsvermögen des Menſchen beziehen ſich auf das Vergängliche, und ſind ſelbſt von vergänglicher Natur; das Vernunftvermögen aber drückt ein Unvergängliches aus; beyde aber, das Vergängliche und das Unvergängliche, können nicht Eine Subſtanz ſeyn. Auch entwickeln ſich dieſe Vermögen zu verſchiedenen Zeiten; das Ernährungsvermögen äuſſert ſich zuerſt; dann folgt das Empfindungsvermögen; und zuletzt entwickelt ſich die Vernunft. Wenn nun alle zu Einer Subſtanz gehörten, ſo müßten ſie ſich zugleich äuſſern; da ſie aber eines nach dem andern in der Zeit gleichſam entſte-

 hen,

hen, ſo ſetzen ſie auch verſchiedene Subſtanzen voraus, denen ſie inhäriren. Noch fügte Albert den vorgebrachten Grund hinzu, daß zwar die Vermögen der Ernährung und der Empfindung in den Anlagen der Materien gegründet wären, und aus dieſen hervorgiengen; hingegen die Vernunft komme von auſſen in den Menſchen; und auch dieß beweiſe, daß ſie ſich nicht auf Eine Subſtanz zurückführen laſſen. Dieſe Gründe widerlegt Albert nicht unmittelbar; er ſtellt dem Satze, den ſie beweiſen ſollten, nur andere Gründe entgegen. Angenommen, daß drey Subſtanzen, als eben ſo viel verſchiedene Principien des Seelenweſens, im Menſchen vorhanden wären, ſo muß man wieder nach einem Principe fragen, welches ſie mit einander und mit dem Körper vereinigt. Dieſes Princip würde denn doch nur auf Eine Subſtanz des Seelenweſens hindeuten. Ferner: Subſtanzen, die weſentlich von einander verſchieden ſind, ſind nicht in einander enthalten, oder ſupponiren einander nicht im Begriffe. Das Empfindungsvermögen aber ſupponirt in ſeinem Begriffe das Vermögen der Ernährung, und das Denkvermögen der Vernunft ſupponirt wieder das Empfindungsvermögen. Eines dieſer Vermögen könte in der Seele nicht ohne das andere ſeyn. Sie müſſen alſo, ungeachtet der Verſchiedenheit ihrer Aeuſſerung und Entwickelung in der Zeit,

in

in eben der Subſtanz der Seele ihren Grund haben, in welcher das Vernunftvermögen ihn hat, d. i. in Einer und derſelben Subſtanz. Das Reſultat demnach, welches Albert zog, war, daß die Seele eine einzige nicht zuſammengeſetzte Subſtanz ſey, die den Grund verſchiedener Vermögen enthalte (totum poteſtativum), aber nichts deſto weniger einfach und untheilbar ſey.

Alb. Magn. de anima Opp. T. III. p. 186.

§. 703.

Ward auch die Seele als Eine Subſtanz betrachtet, ſo konten ihr doch verſchiedene Kräfte zukommen, und ſelbſt die angenommene Verſchiedenheit der Vermögen der Seele in Einer Subſtanz ließ mit Wahrſcheinlichkeit auf eine Verſchiedenheit der Grundkräfte ſchließen. Auf der andern Seite ſchien ſich aber auch eben eine Verſchiedenheit der Grundkräfte nicht mit der abſoluten Einfachheit der Seelenſubſtanz zu vertragen. Daher entſtand die Unterſuchung: Sind die verſchiedenen Vermögen der Seele in mehrere, oder nur in Einer Kraft gegründet? Einige Philoſophen hatten Gedächtniß, Verſtand und Willen auf Eine

Grundkraft zurückgeführt. Dagegen ließen ſich aber aus einer freylich nicht tief genug eindringenden Beobachtung des empiriſchen Bewußtſeyns manche Einwürfe vorbringen. Ariſtoteles hatte mehr verſchiedene Grundkräfte der Seele ſtatuirt; ihm hatten die Araber beygepflichtet, und auch Albert tritt auf ſeine Seite. Er nimt nur Eine Grundkraft an, die ſich in verſchiedenen Vermögen äuſſert, ſo wie die Subſtanz der Linie ſich zum Geraden und Krummen, die Subſtanz der Zahl zum Geraden und Ungeraden modificirt. Die Grundkraft der Seele iſt überhaupt die Vollkommenheit des Körpers. Dieſe zeigt ſich zuvörderſt in der abſolut vernünftigen Seele, und hier macht ſie den thätigen Verſtand aus. Sie zeigt ſich zweytens als Vollkommenheit des Körpers überhaupt, ſofern dieſer noch von edelerer Natur, entfernter von den Contrarietäten, und eben dadurch der Natur des Himmels verwandter, als bey welcher gar keine Contrarietäten ſtatt finden, vorgeſtellt wird, und hier iſt ſie der leidende Verſtand. Sie zeigt ſich drittens als Vollkommenheit eines beſtimten individuellen Körpers; und da iſt ſie das Empfindungsvermögen. Endlich zeigt ſie ſich als Vollkommenheit eines natürlichen (organiſchen) Körpers, und hier iſt ſie das Vermögen der Ernährung. So laſſen ſich nach Albert alle verſchiedene Seelen-

lenvermögen aus einer einzigen Grundkraft der Seele herleiten.

Alb. Magn. Opp. T. XVIII. p. 391. Summ. Theol.

§. 704.

Wie iſt aber die Einfachheit der Seele, das Daſeyn eines von aller Materie abgeſonderten Geiſtes, folglich auch das Daſeyn der abſoluten Seele nach dem Tode des Körpers, vorzuſtellen? Albert erklärte die Seele für eine unräumliche Subſtanz; ſie iſt kein Körper, alſo nicht ausgedehnt, und kann auch keinen Raum erfüllen. Gleichwohl behauptete er, daß nicht mehr Seelen in demſelben Orte ſeyn könten; denn jede Seele iſt eine abſolute Kraft, und mehr Kräfte in demſelben Orte würden zu Einer Kraft werden müſſen, was der Vorausſetzung von der Mehrheit der Seelen widerſpricht. Durch dieſe Behauptung hob Albert wieder auf, was er in der vorherigen geſetzt hatte. Da die Körper theilbar ſind, die Seele aber untheilbar, ſo iſt ſie einem Puncte zu vergleichen. Jene abſolute Einfachheit, die der Gottheit zukomt, komt der Seele inzwiſchen nicht zu. Denn weil das

Daſeyn der Seele zufällig iſt, ſo beſteht ſie immer ihrem Weſen nach aus einem Subjecte und der Exiſtenz desſelben. Es findet alſo inſofern in ihrem Verhältniſſe zur Gottheit eine Zuſammenſetzung ſtatt (aus Subject und Exiſtenz), welche bey der Gottheit nicht eintritt. Daß Subject nicht ohne Exiſtenz, und dieſe nicht ohne jenes, vorgeſtellt werden kann; daß beyde Begriffe alſo immer nothwendig zuſammenfallen, wurde hierbey von Albert gänzlich überſehen. Die Emanation der Seele aus der Gottheit leugnete Albert ſchlechthin, weil dadurch die Seele der Gottheit gleich gemacht werde, was vermöge ihrer endlichen Natur und ihres Hanges zur Sünde nicht geſchehen kann. Nun blieb aber noch eine Frage übrig, eben dieſelbe, welche die Philoſophen im Anfange dieſes Jahrhunderts ſo ſehr beſchäfftigte: Wie iſt die Seele mit dem Körper verbunden; wie kann ſie durch dieſen wirken? Das Mittel der Vereinigung von Seele und Körper, antwortete Albert, iſt dasjenige, was das Unvollkommenſte in der Seele, und das Vollkommenſte im Körper iſt. Das letztere iſt die Empfänglichkeit der körperlichen Organe für Empfindung von Eindrücken, die in der natürlichen Wärme des Körpers ihren Grund hat. Jenes erſtere iſt ein feiner flüchtiger Geiſt (ſpiritus fantaſticus), der die Formen, welche die Organe aufgenommen haben, zum Be-

wußt-

wußtſeyn der Seele bringt, und ebenfalls feuriger Natur iſt.

Alb. Magn. Samm. theol. P. II. Tract. IV. quaeſt. 13. membr. 1. Cf. P. II. Tract. I. quaeſt. 4. membr. 2. artic. 5.

§. 705.

Auch der Streit über den Anfang und die Ewigkeit der Welt wurde vom Albert berührt. Daß er ſich dabey für die Lehre von der Schöpfung erklärte, und die Partey der Araber und ältern Alexandriniſchen Philoſophen, welche meiſtens das Gegentheil behaupteten, verließ, war ſchon dem Kirchenglauben gemäß. Aber er hatte auch eigenthümliche Gründe für ſeine Vorſtellungsart. Dem Ariſtoteles wirft er Widerſprüche in ſeinen Beweiſen vor; er nehme Sätze dabey an, von denen er anderweitig das Gegentheil annehme. Ueberhaupt, meynt Albert, folge aus den Argumentationen des Ariſtoteles nicht mehr, als daß die Welt nicht mechaniſch durch Naturursachen entſtanden ſeyn könne; ſie könne aber doch auf eine übernatürliche Art erſchaffen ſeyn. Will man eine ewige Schöpfung behaupten, ſo iſt das mit dem Begriffe eines Geſchöpfes

 unver-

unverträglich; denn vor dem Daſeyn des Geſchöpfes geht immer das Nichts her; das Geſchöpf iſt alſo immer entſtanden. In der Allmacht Gottes liegt freylich der Grund der Möglichkeit, daß Gott von Ewigkeit her ſchuf; aber nach der Weisheit Gottes war keine ewige Erſchaffung zuläſſig; denn das Geſchöpf (die Materie) muß hervorgebracht werden, und das konte nur in der Zeit geſchehen.

Alb. Magn. Summa Theol. P. II. Tract. XIII. quaeſt. 77. membr. 2.

§. 706.

Daß Albert ganz vorzüglichen Fleiß auf die Bearbeitung der rationalen Theologie wenden würde, ließ ſich ſchon nach dem Geiſte des Zeitalters erwarten; und er hat es auch in der That nicht daran fehlen laſſen. Er ſtellt zuvörderſt mehr Beweiſe für das Daſeyn Gottes auf, die er theils von ſeinen Vorgängern, dem Ariſtoteles, den Kirchenvätern, entlehnte, theils, ſo weit unſere hiſtoriſche Kentniß reicht, ſelbſt erfand. Zu den letztern möchten folgende Argumentationen zu rechnen ſeyn. Erſtlich: Es wird der Satz vorausgeſetzt: Ein Ding hat ſein Daſeyn von einem Andern, ſofern bey

bey ihm Exiſtenz überhaupt, und beſtimtes individuelles Daſeyn verſchieden ſind. Dieſer Satz iſt aber anwendbar auf alle in der Welt vorhandne Dinge. Bey allem iſt das Daſeyn überhaupt, und das Subject des individuellen Daſeyns verſchieden; ſie haben demnach alle ihr Daſeyn von einem andern Dinge. Nun iſt der Grund der Exiſtenz des individuellen Dinges in einem individuellen Dinge enthalten; der Grund des Seyns überhaupt kann in keinem individuellen Dinge, mithin auch nicht in der Welt: ſondern er muß in einer allgemeinen Urſache auſſerhalb der Welt liegen. Dieſe erſte allgemeine Urſache der Welt iſt Gott. Zweytens: Dasjenige, was in allen ſeinen Theilen hervorgebracht iſt, muß auch als Ganzes hervorgebracht ſeyn. Es kann ſich aber nichts ſelbſt hervorbringen; das Hervorgebrachte muß folglich einen Grund auſſer ihm haben. Wenn demnach ein Ganzes vorhanden iſt, das aus Theilen beſteht, die hervorgebracht ſind, ſo muß auch jenes hervorgebracht ſeyn, und da es ſich nicht ſelbſt hervorgebracht habe, ſo muß eine allgemeine Urſache auſſer ihm exiſtiren, durch welche es hervorgebracht. Dieſe kann nicht ſelbſt wieder hervorgebracht ſeyn; ſie iſt alſo die Gottheit, und dieſe iſt der Schöpfer der Welt. Drittens: Eine Reihe fortſchreitender Urſachen in's Unendliche kann nicht angenommen werden;

das

das war ein Ariſtoteliſcher Grundſatz, den auch Albert anerkannte. Es fließt aber daraus, daß alle möglichen Urſachen, die es in der Welt geben kann, eine Grundurſache haben müſſen, in die ſie ſich, wie alle individuelle Begriffe in einen Gattungsbegriff, verlieren. Dieſe Grundurſache iſt in ihrem Daſeyn nothwendig. Nothwendiges Daſeyn komt allem demjenigen zu, deßen Nichtexiſtenz ſchlechterdings nicht vorausgeſetzt werden kann; bey deßen Daſeyn alſo das Merkmal des Bloß Möglichen oder Zufälligen gänzlich ausgeſchloſſen iſt. Nun aber kann dieſer Charakter des Nothwendigen bloß demjenigen beygelegt werden, zu deßen Daſeyn weiter kein inneres oder äußeres Princip vorausgeſetzt werden mag; denn bey demjenigen, in Anſehung deßen ſich ein ſolches Princip noch vorausſetzen läßt, gilt die nothwendige Exiſtenz nicht, weil es doch ohne dieſes Princip nicht vorhanden ſeyn würde. Die erſte Grundurſache, das Urprincip, hängt von keiner andern Urſache ab. Es iſt folglich auſſer ihm kein Weſen, deßen geſetztes Nichtſeyn die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Urprincips aufhöbe. Eben ſo wenig aber hängt die erſte Grundurſache von einem innern Principe ab. Dieſe Abhängigkeit von einem innern Principe tritt bey jedem Dinge ein, das Theile hat, die Beſchaffenheit der Theile ſey welche ſie wolle. Denn hier wird das Daſeyn des Ganzen bedingt

dingt durch das Daſeyn der Theile; und wenn angenommen wird, daß einer oder mehr dieſer Theile nicht exiſtirten, ſo iſt eben damit die Exiſtenz des beſtimten Ganzen aufgehoben. Vor dem Urweſen aber iſt überall nichts weder der Wirklichkeit, noch der Denkbarkeit nach vorhanden; alles, was iſt, iſt durch daſſelbe und in ihm da; es hängt alſo von keinem anderweitigen Principe überhaupt ab. Wäre das Urweſen nicht nothwendig, ſo könte es doch exiſtiren; dann gienge vor ſeinem wirklichen Daſeyn das mögliche Daſeyn her; es geht aber überall nichts vor ihm her; folglich muß es nothwendig ſeyn. Auch würde endlich daraus, daß das Urweſen nicht nothwendig exiſtirte, folgen, daß gar nichts exiſtirte; denn bey dieſer Vorausſetzung könte das Urweſen auch nicht vorhanden ſeyn; und wenn einmal geſetzt wird, daß es nicht vorhanden wäre, ſo iſt überall nichts vorhanden. Viertens: Das Nichtſeyn kann nicht vor dem Seyn hergehn, weil das Nichtwirkliche nur aus dem Wirklichen erkannt wird, alſo das Poſitive vor dem Negativen gegeben ſeyn muß. Wer folglich eine reine urſprüngliche abſolute Exiſtenz leugnet, räumt dieſelbe eo ipſo ein. Denn man kann ihn fragen: Was er leugne? und er wird antworten: Das abſolute Seyn. Er nimt alſo doch ein abſolutes Seyn an, bevor er es leugnet. Dieſes

ſes reine abſolute Seyn komt nun der Gottheit zu, und dieſe iſt alſo nothwendig.

Gegen die Kritik ſind alle dieſe Argumentationen für das Daſeyn Gottes nicht haltbar. Bey der erſtern beruht die Unterſcheidung des individuellen Daſeyns von einem allgemeinen auf einer logiſchen Täuſchung. Das individuelle Daſeyn iſt nur durch allgemeine möglich, und jenes ohne dieſes iſt nichts. Es folgt alſo aus der Argumentation nur das Daſeyn einer Realität überhaupt, nicht aber das Daſeyn einer von der Welt verſchiedenen Realität, die zugleich die Urſache der Welt enthalte, wie ſich Albert die Gottheit dachte. Die zweyte Argumentation beruht auf einer petitio principii. Aus der Zufälligkeit der Theile der Welt wird geſchloſſen, daß das Ganze hervorgebracht ſeyn müſſe. Die Welt könte aber in ihren Theilen immer bedingt ſeyn, und das Ganze wäre unbedingt; nur daß denn die Reihe der Bedingungen unendlich wäre. Bey der dritten Argumentation war es ebenfalls ein willkührlich angenommener Grundſatz, daß kein endloſer Fortſchritt von Urſachen ſtatt haben könne. Auch folgt daraus nicht Ein nothwendiges Urprincip, wenn auch der Satz eingeräumt wird. Denn es laſſen ſich mehr unbedingte Urſachen denken. Der Beweis der Nothwendigkeit eines Urweſens, der hier und in der vierten Argumentation geführt wird, beweiſt nur die Nothwendigkeit eines Urſeyns überhaupt; nicht

nicht aber die Nothwendigkeit einer von der Welt verſchiedenen Gottheit.

§. 707.

Nach der Beſchaffenheit der Gründe, aus denen Albert das Daſeyn Gottes folgerte, beſtimte er auch die Prädicate Gottes ſo, wie jene es zuließ. Das Weſen Gottes iſt die höchſte Einfachheit. Dieſer entſpricht auſſer Gott gar kein anderer Gegenſtand, auch wenn er einfach genannt wird. So heißt die numeriſche Einheit einfach; aber es wird in ihr doch immer etwas gedacht, das von andern verſchieden iſt; ſie beſteht alſo aus zwey Begriffen, und kann nicht mit der göttlichen Einfachheit verglichen werden, die auf dem Begriffe einer ſchlechterdings untheilbaren Einheit beruht. Eben ſo heißt der Punct einfach; aber da er bald dieſe, bald jene Lage im Raume haben kann; ſo beſteht er nicht minder aus zwey Begriffen. Die Realität der Gottheit iſt dadurch abſolut einfach, daß auſſer ihr durchaus nichts iſt, wovon ſie unterſchieden werden könte. Eine ſolche einfache Realität läßt ſich freylich nicht anſchauen; daher kann ſie auch in der Erfahrung nie angetroffen werden; ſondern ſie komt lediglich der Gottheit zu. Mit dieſer Erklärung

rung der Einfachheit Gottes ſchien die gleichwohl angenommene Mehrheit der Prädicate Gottes im Widerſtreite zu ſtehn; aber Albert leugnete auch dieſe Mehrheit der göttlichen Prädicate in Hinſicht auf Realität; die göttliche Vollkommenheit bleibt immer nur überhaupt Eine, wenn ſie gleich verſchieden benannt wird. Eine nothwendige Folge der Einfachheit Gottes iſt ſeine Unkörperlichkeit; denn alles Körperliche iſt theilbar, aus Materie und Form zuſammengeſetzt, und kann alſo nicht einfach ſeyn. Es fiel hierbey inzwiſchen die Frage ein: Da die Wirklichkeit durch die Form entſteht, ob auch das Weſen der Gottheit für Form zu halten ſey? Albert half ſich hier, wie ſeine Zeitgenoſſen, und die ältern Alexandriniſchen Philoſophen, durch einen Machtſpruch. An und für ſich iſt die Form ohne die Materie nichts; denn die Materie gewährt erſt das Subject, welchem die Form inhärirt; ſo wie umgekehrt die Materie ohne die Form keine Wirklichkeit hat. Nennt man demungeachtet die Gottheit eine Form, ſo muß das Merkmal der Materie ſchlechthin ausgeſchloſſen ſeyn. Dann wäre aber die Gottheit als Form keine vollendete Realität. Nach dem Albert iſt die Form auf die Gottheit bezogen in einem ganz andern Sinne zu verſtehen, als in ihrer Beziehung auf die Materie. Die Gottheit iſt der Realgrund des Daſeyns der Dinge und ihrer beſtim-

beſtimten Form, ohne darum in dieſen Dingen ſelbſt dem Seyn oder der Form nach zu exiſtiren. Sie kann alſo die Form aller Formen, oder das Princip aller Form genannt werden, ohne ſelbſt im gewöhnlichen Sinne Form zu ſeyn.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 537. T. XVII. p. 73 ſq. T. III. Metaphyſ. p. 867.

§. 708.

Mit der abſoluten Einfachheit Gottes hängt auch nothwendig zuſammen, daß zwiſchen ſeinem Daſeyn (Exiſtenz) und ſeiner Weſenheit (Quidditát) kein Unterſchied iſt, ſo wie bey endlichen Dingen. Wäre ein ſolcher Unterſchied, ſo würde das Daſeyn Gottes nicht durch ſeine Weſenheit beſtimt, ſondern durch eine äuſſere Urſache; das erſte, nothwendige, abſolut einfache Weſen kann aber keine äuſſere Urſache haben. Ferner das Daſeyn Gottes hätte ſeine Urſache entweder in ſich ſelbſt, oder in dem Weſen Gottes; das leztere kann nicht der Fall ſeyn, indem das Weſen Gottes hier Urſache ſeiner Exiſtenz würde, was ſich widerſpricht; das erſtere aber kann aber eben ſo wenig der Fall ſeyn, weil ſonſt das Daſeyn Gottes Urſach und Wirkung

von ſich ſelbſt zugleich wäre, was ſich ebenfalls widerſpricht; es kann alſo zwiſchen der Exiſtenz und dem Weſen Gottes gar kein Unterſchied ſeyn. Man kann demnach überhaupt nur von der Gottheit ſagen, daß ſie exiſtirt; denn ihre Exiſtenz macht ihr Weſen, und ihr Weſen macht ihre Exiſtenz aus. Aus dieſen Beſtimmungen der Natur der Gottheit fließt unmittelbar ihre Einzigkeit. Geſetzt, man wollte mehr nothwendige Weſen annehmen, ſo würden ſie entweder durchaus einerley oder verſchieden ſeyn. Wären ſie durchaus einerley, machten ſie auch nur Ein Einziges Weſen aus; denn ohne Verſchiedenheit kann keine Mehrheit ſeyn. Wären ſie aber verſchieden, ſo würde Eins den Mehrern gemeinſam ſeyn, und durch die Differenzen würden ſie eingeſchränkt. Das Allgemeine kann aber überhaupt nur eingeſchränkt werden entweder durch die Differenz, wie die Gattung, oder durch eigenthümliche Accidenzen, wie die Individuen einer Gattung. Dann wäre das Allgemeine ſeinem Daſeyn nach abhängig, und überdem würde die Exiſtenz vom Weſen verſchieden ſeyn, weil die Gattung als ſpeciſiſch durch die Differenz exiſtirt, und die Inviduen durch die Accidenzen individuell exiſtiren.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 538. Daß aus der Einerleyheit oder Mehrern die Einzigkeit

keit derſelben folge, weil ſie zuſammenfallen, gilt nur von dieſen Mehrern in Hinſicht auf ihre inneren Beſtimmungen; aber nicht in Hinſicht auf die äuſſeren. Hier können Dinge durchaus einerley ſeyn, und ſind doch numariſch verſchieden. Albert iſt durch die Amphibolie der transſcendentalen Reflexionsbegriffe getäuſcht worden.

§. 709.

Iſt Gott nothwendig, einfach und einzig, ſo iſt er auch unveränderlich. Er kann nicht in ſeinem Orte und aus demſelben bewegt werden, weil ſeine Exiſtenz überhaupt keine räumliche iſt, und nur den Körpern, die im Raume exiſtiren, Bewegung zukommt. Er kann auch nicht verändert werden in Anſehung der Form; denn in ihm iſt keine reelle Verſchiedenheit, und dieſe findet gleichwohl in einem Subjecte ſtatt, bey welchem eine Form auf die andere folgt. Er iſt endlich unveränderlich in Anſehung der Accidenzen aus demſelben Grunde; denn hätte er Accidenzen, ſo müßten Subject und Exiſtenz bey ihm verſchieden ſeyn, was ſie nicht ſind. Den Einwürfen, welche man der Unveränderlichkeit Gottes entgegenſetzte, daß er nicht von Ewigkeit, ſondern in der Zeit geſchaffen

 habe;

habe; daß er itzt wolle, ein Geſchöpf ſolle ſterben, von dem er vorher wollte, daß es lebte, welches Veränderungen im göttlichen Willen vorausſetze, wich Albert durch Machtſprüche und Sophiſtereyen aus. Gott, ſagt er, hat von Ewigkeit gewollt, daß die Welt in der Zeit erſchaffen werde; es geht alſo in ihm keine Veränderung vor, wenn ſie nun wirklich in der Zeit geſchaffen wird. Eben dasſelbe gilt von dem Leben und Sterben, und überhaupt von den Veränderungen der Geſchöpfe. Ferner bey einem unveränderlichen Weſen kann Nichthandeln mit Thätigkeit wechſeln, ohne eine innere Veränderung; bloß die äußeren Verhältniſſe ändern ſich. Die Sonne ſchmelzt Wachs und dörrt den Thon, ohne ſich zu verändern. Daß dieß ein Machtſpruch ſey, um die Unveränderlichkeit Gottes zu retten; daß Albert ſich dadurch in Widerſprüche verwickele, da bey Gott keine äuſſere Verhältniſſe ſtatt finden können, und wenn ſie ſtatt fänden, eine Veränderlichkeit Gottes in Hinſicht auf ſie allerdings einträte, fühlte er nicht.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 84 ſq. Summa theol. P. I. Tract. IV. quaeſt. 21.

§. 710.

Aus der Nothwendigkeit und Einzigkeit Gottes folgerte Albert weiter die Allmacht desſelben, und ſeine Schöpfung alles Vorhandenen. Auſſer der Gottheit iſt nichts durch ſich ſelbſt, ſondern alle Dinge verdanken ihr Daſeyn einem Andern. Nun geht entweder der Fortſchritt der Urſachen ins Unendliche; oder es muß eine letzte Urſache angenommen werden, die nicht mehr Wirkung iſt; oder man müßte ſich ein Princip denken, das von ſeiner eigenen Wirkung verurſacht würde; oder man muß ein abſolut nothwendiges Weſen ſtatuiren. Ein endloſer Fortſchritt der Urſachen iſt unmöglich; das war ein Ariſtoteliſcher Grundſatz, den Albert unbedingt anerkannte. Eine letzte Urſache, die noch von der nothwendigen Gottheit verſchieden wäre, kann es nicht geben, weil dieſes unvermeidlich zur Behauptung von zwey nothwendigen Urweſen führen würde. Daß eine Wirkung Product von ſich ſelbſt ſey, iſt ein Widerſpruch. Dennoch bleibt das abſolut nothwendige Weſen allein als die Urſache alles Vorhandenen übrig. Gott muß aber alles Vorhandene aus Nichts erſchaffen haben. Soll eine ewige Materie angenommen werden, welcher etwa die Gottheit die Weltform mitgetheilt habe, ſo würde man damit

der Gottheit abſprechen, daß ſie Princip alles Vorhandnen ſey, weil alsdann von Ewigkeit noch Etwas neben ihr vorhanden wäre. Die Allmacht Gottes behauptete Albert übrigens ganz unbedingt, ohne ſich durch irgend eine der Schwierigkeiten abſchrecken zu laſſen, die entſtehn, wenn die Allmacht im Verhältniſſe zu andern göttlichen Eigenſchaften betrachtet wird. Die göttliche Allmacht iſt nach ihm durchaus ſchrankenlos; ſie wird weder durch den Willen, noch durch die Gerechtigkeit Gottes bedingt; Gott kann ſelbſt das Unmögliche hervorbringen, wiewohl er es nach ſeiner Weisheit und Güte nicht thut.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 539. T. XVIII. p. 5. Summa theolog. P. I. tract. XVIII. quaeſt. 77. memb. 1 ſq.

§. 711.

Wird Gott als Schöpfer vorgeſtellt, ſo muß er auch als verſtändiger Schöpfer gedacht werden. Die ganze Schöpfung drückt Zweckmäßigkeit aus, und das könnte ſie nicht, wenn der Gottheit nicht Verſtand zukäme. Auch wirken nur die körperlichen Kräfte blindlings nach mechaniſchen Geſetzen; die Kraft

der

der Gottheit aber iſt keine körperliche Kraft, ſondern eine ſolche, deren Wirkſamkeit nur durch einen Verſtand beſtimmt werden kann. Wie läßt ſich inzwiſchen die Natur des göttlichen Verſtandes denken? — Der Verſtand Gottes iſt nie leitend oder bloß contemplativ, ſondern durchaus thätig, und in dieſer ununterbrochenen Thätigkeit desſelben beſteht die Erkenntniß Gottes. Dieſe Erkenntniß darf aber weder als eine allgemeine, noch als eine individuelle vorgeſtellt werden. Sie iſt nicht allgemein, weil das Allgemeine nur das Mögliche, nicht das Wirkliche enthält. Der Begriff des Thiers überhaupt iſt nicht der Begriff eines wirklichen individuellen Menſchen. Der thätige Verſtand aber ſtellt nicht das bloß Mögliche, ſondern immer das Wirkliche dar. Auf der andern Seite iſt auch die Erkenntniß des göttlichen Verſtandes nicht individuell; denn die individuelle Erkenntniß wird durch den Gegenſtand beſtimmt; die Erkenntniß Gottes aber iſt vom Gegenſtande unabhängig. Gott erkennt alſo überhaupt die Dinge nicht, ſofern ſie als Geſchöpfe von Ihm geſondert ſind; er erkennt ſie vielmehr durch ſein eigenes Weſen, indem er ſich als Schöpfer derſelben denkt. Der göttliche Verſtand iſt aber der allervollkommenſte. Er iſt zugleich lebendiges Princip alles Vorhandenen, und es kann daher ſeiner

Erkenntniß nichts verborgen ſeyn, da alles durch ihn ſein Daſeyn hat. Ferner der Verſtand enthält den Begriff oder die Form des Gegenſtandes; denn hierauf beruht das Wiſſen; das Wiſſen aber iſt nun deſto reiner und vollkommner, je abgeſonderter die Form von der Materie gedacht wird; nun iſt der göttliche Verſtand das erſte Princip aller Dinge; er enthält alſo die von aller Materie reinſte Form, und iſt an ſich ſelbſt die höchſte Einfachheit; die Wiſſenſchaft des göttlichen Verſtandes iſt demnach auch die vollkommenſte. Das Verhältniß des göttlichen Verſtandes iſt zu den endlichen Dingen daſſelbe, wie zu den unendlichen; beyde Gattungen von Dingen treffen aufs genaueſte mit der göttlichen Erkenntniß überein, und die Wiſſenſchaft des Endlichen iſt daher in Gott eben ſo vollkommen, wie die Wiſſenſchaft des Unendlichen.

Albert. Magn. Opp. T. V. p. 540 ſq. Metaph. T. III. p. 397.

§. 712.

Gegen die obige Vorſtellungsart des Albert, die freylich mit der Rechtgläubigkeit der Kirche harmonirte, waren ſchon damals Einwürfe

würfe gemacht worden, aus denen mehr als zu deutlich ſowohl die Unhaltbarkeit jener, als das Unvermögen der menſchlichen Vernunft überhaupt erhellte, ſich jemals einer theoretiſchen Erkentniß der göttlichen Eigenſchaften bemächtigen zu können. Wenn der göttliche Verſtand Ideen hat, die das Weſen der Dinge darſtellen, ſo iſt er ſelbſt der Inbegriff alles Wirklichen; und da dieſes Wirkliche ein Mannigfaltiges iſt, ſo wird die Einfachheit des göttlichen Verſtandes damit aufgehoben. Die Wiſſenſchaft der Allheit iſt unmöglich ohne die Wiſſenſchaft des Einzelnen, und die letztere kann nicht ſeyn ohne Unterſcheidung der Begriffe, das iſt im göttlichen Verſtande ohne weſentliche Verſchiedenheit der Dinge. Alberts Antwort auf dieſen Einwurf, daß die Begriffe oder Formen der Dinge im göttlichen Verſtande zur Einheit verbunden, wie in ihrem Grunde die Folgen, nicht aber abgeſondert, exiſtirten, gleich dem Lichte der Sonne, das nur in den Körpern, die es beſtrahle, ſich mehrfach offenbare, an ſich aber Ein Licht ſey, räumt ihn nicht auf eine befriedigende Weiſe aus dem Wege. Ein anderer Einwurf betraf die Möglichkeit der göttlichen Erkentniß in ihrer Beziehung zur Unendlichkeit der Dinge. Es kann erſtlich keine Unendlichkeit von Dingen geben, weil der Begriff ſich gar nicht vollenden läßt, und alſo überhaupt undenkbar iſt.

Bey dieſer Vorausſetzung wäre die göttliche Erkentniß des Unendlichen ſchlechthin unmöglich, weil der Gegenſtand unmöglich iſt. Wollte man aber auch die Exiſtenz einer endloſen Reihe von Dingen behaupten, ſo würde doch immer ein Begriff (Erkentniß) derſelben unmöglich ſeyn. Ueber die objective Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Unendlichkeit von Dingen entſcheidet Albert nichts, und von der Seite blieb jener Einwurf von ihm ganz unberührt. Jene objective Möglichkeit des Unendlichen aber vorausgeſetzt, entſchied er mit einem Machtſpruche, daß das Unendliche ſich allerdings erkennen laſſe. Die von ihm hinzugefügte Bedingung, das Beſondere müſſe alsdenn nur nicht einzeln vorgeſtellt werden, war überflüſſig; denn der Verſtand, der das Unendliche im Allgemeinen zu umfaſſen vermag, kann es auch im Beſondern umfaſſen. Ein dritter Einwurf galt der Unveränderlichkeit Gottes in Beziehung derſelben zur göttlichen Erkentniß. Wenn Gott alles erkennt, ſo muß er auch das Veränderliche erkennen; nun kann aber das Veränderliche nicht durch eine unveränderliche Idee dargeſtellt werden; folglich ſind die Ideen Gottes ſelbſt veränderlich, ſofern ſie das Veränderliche enthalten, und mithin muß auch Gott ſeiner Natur nach ein Veränderliches ausdrücken. Albert erwiederte ſehr unbefriedigend: Das Veränderliche in der göttlichen Erkentniß

habe nicht ſeinen Grund im Weſen Gottes; dieſes beſtehe in unveränderlicher Wirkſamkeit; das Veränderliche entſpringe im Gegentheile aus derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die es verhindere, daß die Wirkſamkeit des göttlichen Verſtandes in Hinſicht auf dieſelben ſich vollkommen äuſſere. Das Veränderliche, als ſolches, habe alſo nur ſeinen Grund in den Objecten, nicht im göttlichen Verſtande, und man ſey deshalb nicht berechtigt, die Veränderlichkeit der göttlichen Natur hieraus zu folgern. Auf ähnliche Art bog Albert einem vierten Einwurfe aus: Daß Gott auch das Uebel erkenne, und folglich in ſeinem Weſen Uebel enthalten müſſe. Er erklärte das Uebel, wie die Alexandriner, für bloße Privation des Guten; als ſolche ſey es nichts, und ſo könne auch keine Idee desſelben im göttlichen Verſtande vorhanden ſeyn; dieſer erkenne nur das Gute als etwas Wirkliches, und das Uebel als eine Negation desſelben.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 542 ſq. Metaphyſ. T. III. p. 383. XVIII. p. 332 ſq.

§. 713.

Albert ſtieß bey ſeiner Erörterung der göttlichen Eigenſchaften auch auf das Problem, wie

wie die Allwiſſenheit Gottes mit der Freyheit zu vereinbaren ſey? Weiß Gott Alles, ſo muß er auch Alles vorherwiſſen, und dies führt unvermeidlich zum Fatalismus. Albert unterſchied hier zuvörderſt zwiſchen der Nothwendigkeit des Folgenden (neceſſitas conſequentis) und der Nothwendigkeit der Folge (neceſſitas conſequentiae). Das Folgende wird durch das Vorhergehende, als durch ſeine Urſache, nothwendig beſtimt; die Folge hingegen nicht, weil das Vorhergehende nicht Urſache iſt. Nun tritt aber bey dem Verhältniſſe der Allwiſſenheit Gottes zu dem, was geſchieht, nicht die Nothwendigkeit des Folgenden, ſondern nur die Nothwendigkeit der Folge ein, und demnach kann aus dieſem Verhältniſſe der Fatalismus nicht fließen. Wenn Gott vorherweiß, daß Etwas geſchehen wird, ſo verurſacht er dadurch das Geſchehende nicht, und nur in dieſem Falle würde es nothwendig beſtimt; das Geſchehende geſchieht nur, weil das Vorherwiſſen Gottes nicht mit dem Gegentheile beſtehen kann. Sieht Jemand, daß ein Anderer geht, ſo bewirkt er dadurch das Gehen deſſelben nicht; gleichwohl iſt nothwendig, daß Dieſer gehe, wenn ihn Jener gehen ſieht; indem das Gegentheil mit dem Sehen des letztern ſich nicht vertragen kann. Die Unzulänglichkeit dieſer Erklärung iſt offenbar. Bey Gott trifft nicht bloß das Vorherwiſſen,

wiſſen, ſondern auch das Verurſachen der Dinge immer nothwendig zuſammen, und die obige Diſtinction des Albert zwiſchen Nothwendigkeit des Folgenden und Nothwendigkeit der Folge, um dem Fatalismus auszuweichen, leidet auf die Gottheit gar keine Anwendung. Dem Albert war dieſes auch nicht entgangen. Er warf noch beſonders die Frage auf: Wie ſich die Vorſehung Gottes mit dem zufälligen Laufe der Dinge vertrage? Von der Reihe der Urſachen iſt Gott der Grund und der erſte Beweger; aber die nächſten Urſachen haben ihre Eigenthümlichkeiten, welche durch die Gottheit nicht aufgehoben oder abgeändert werden. Zu dieſen Eigenthümlichkeiten gehört, daß die nächſten Urſachen gar nicht, oder unrichtig, oder auch richtig wirken, woraus denn eine Zufälligkeit der Wirkungen entſteht. Ob nun gleich die Gottheit jene Eigenthümlichkeiten in der Wirkungsart der Urſachen nicht aufhebt und abändert, ſo kennt ſie dieſelben doch, und auf dieſe Art läßt ſich der Begriff der Vorſehung Gottes mit der Zufälligkeit des Laufes der Dinge recht gut vereinigen. Daß auch die Zufälligkeit der Wirkungen der nächſten Urſachen immer durch die nothwendige Wirkſamkeit der erſten Urſache, welche die Gottheit ſelbſt repräſentirt, beſtimt werde, daran dachte Albert nicht. Ueberhaupt ſcheint er die Schwierigkeit, daß Gottes Vorherwiſſen und Vorherbeſtim-

beſtimmen der Dinge zuſammentreffen, zwar geahndet, aber in ihren Folgen für die Lehre von der Freyheit nicht ganz deutlich eingeſehen zu haben.

Alb. M. Opp. T. XVII. p. 343.

§. 714.

Obgleich Albert die Wirkſamkeit Gottes nach unveränderlichen Geſetzen der Weisheit und Güte beſtimmt werden läßt; ſo mußte er doch der Gottheit zugleich die abſoluteſte Freyheit des Willens einräumen. Er legte hierbey den Ariſtoteliſchen Begriff der Freyheit zum Grunde. Dasjenige Weſen iſt frey, das Urſache ſeiner ſelbſt iſt; nun iſt die Gottheit die ſelbſtſtändige Urſache ihrer Wirkſamkeit; es kommt ihr alſo die abſoluteſte Freyheit zu. Zum Begriffe der Freyheit rechnet Albert, daß keine Verbindlichkeit, kein Zwang, keine unvermeidliche Nothwendigkeit ſtatt finde. Die Verbindlichkeit kann bey der Gottheit nicht ſeyn; denn ſie entſpringt erſt aus der Materie. So hat der Menſch eine Verbindlichkeit zum Eſſen, Trinken und Schlafen vermöge ſeines Körpers. Der Zwang aber kann nur von einer äuſſern Urſache

Urſache herrühren. Das Holz kann nicht verbrennen, wenn es nicht durch das Feuer als äuſſere Urſache entzündet wird. Endlich die unvermeidliche Nothwendigkeit (neceſſitas inevitabilitatis) liegt in der Form. Der Menſch muß gehen, und kann nicht fliegen, wegen ſeiner körperlichen Form. Die Gottheit aber wird weder durch eine äuſſere Urſache, noch durch die Form, nothwendig beſtimt. Die Form richtet ſich nach dem Endzwecke, der nothwendige Mittel erfodert. Die Gottheit beſtimt ſich urſprünglich ſelbſt, iſt von keiner andern Urſache weiter abhängig, und iſt daher abſolut frey. Die äuſſeren Beſtimmungsgründe wurden hiermit freylich von der Gottheit abgelehnt; aber es blieb bey ihr noch immer die Möglichkeit einer innern Naturnothwendigkeit übrig, wodurch ebenfalls die abſolute Freyheit Gottes aufgehoben würde. Dieſe innere Naturnothwendigkeit ſchien aber aus der Nothwendigkeit der Eigenſchaften, beſonders aus der Unveränderlichkeit Gottes hervorzugehn. Denn wenn zum Begriffe eines freyen Weſens erfodert wird, daß es handeln und auch nicht handeln könne, ſo iſt die Veränderlichkeit von der Freyheit unzertrennlich. Albert ſuchte dadurch auszuweichen, daß er das Vermögen der Gottheit handeln und nicht handeln zu können, zugab, aber, um die Unveränderlichkeit

Got-

Gottes zu retten, zugleich behauptete, daß Gott jenes Vermögen nach ſeiner Weisheit nicht äuſſere, weil Handeln allemal beſſer ſey, als Nichthandeln, und ein beſtimtes Handeln der Gottheit beſſer, als das davon abweichende.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 547 ſq.

§. 715.

Würden der Gottheit Wirkſamkeit, Verſtand, und abſolute Freyheit zugeſchrieben, ſo fiel die Frage ein: ob Gott einen Willen habe? denn auch der Begriff eines Willens in Gott ſchien ſich nicht mit den übrigen angenommenen Eigenſchaften desſelben zu vertragen. Für den Albert wurde die Frage um ſo intereſſanter, weil die arabiſchen Philoſophen der Gottheit den Willen ſchlechthin abgeſprochen hatten. Dieſe Behauptung, im unbedingten Sinne, wurde vom Albert verworfen. Sofern der Willen einen Mangel vorausſezt, der durch die Aeuſſerung desſelben ergänzt werden ſoll, oder ſofern ein Schweben zwiſchen Wollen und Nichtwollen ſtatt findet, kann er nur Eigenſchaft eines unvollkommnen Weſens ſeyn, und alſo der Gott-

Gottheit nicht beygelegt werden. Aber allen Willen der Gottheit aufheben, hieß auch, dieſelbe zu einem Weſen machen, das gar nicht vorſtellbar iſt. Albert nahm alſo einen göttlichen Willen an in einer beſonders beſtimten Bedeutung. Der Willen überhaupt kann ſich entweder in einer vernunftloſen Begierde, oder in einem vernünftigen Willen äuſſern. In jener Hinſicht hat die Gottheit keinen Willen; aber in der letztern muß ſie einen Willen haben, da ſie ſelbſt der Grund und Urquell aller vernünftigen Weſen iſt.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 548 ſq.

§. 716.

Wie aber verhält ſich das Uebel zur göttlichen Vollkommenheit? Daß Gott nicht Urſache des Uebels ſey, ſetzte Albert, wie alle ſeine Vorgänger, voraus; denn das Gegentheil ſteht mit der Vollkommenheit Gottes geradehin im Widerſtreite; aus dieſer kann niemals ein Uebel entſpringen. Der Grund des Uebels iſt demnach nur in einem Weſen zu ſuchen, das nicht abſolut gut und vollkommen iſt, und durch die in ihm liegende Möglichkeit der Abweichung vom Guten das Uebel her-

vorbringt. Die endlichen vernünftigen Geſchöpfe ſind freylich ihrer Natur nach zum Guten beſtimt; aber ſie haben auch die Anlage, ſich vom Guten abzuwenden; nicht ſoferne ſie Geſchöpfe Gottes ſind, ſondern ſoferne ſie aus Nichts entſtanden ſind, und dieſer ihr Urſprung mit der Natur des Uebels, das ebenfalls Privation iſt, einerley iſt. Auch die Strafe gehört zum Uebel; in Gott ſelbſt, ſoferne er ſie verurſacht, iſt ſie etwas Reelles; aber da ſie eine nothwendige Folge der göttlichen Gerechtigkeit iſt, ſo beſteht ſie mit der Vollkommenheit Gottes recht gut, und iſt vielmehr für dieſe nothwendig. Man konte dem Albert einwerfen, daß doch immer die Welt ohne alles Uebel vollkommener ſeyn würde, als ſie gegenwärtig mit demſelben iſt. Um dieſem Einwurfe zu begegnen, unterſchied Albert zuvörderſt zwiſchen extenſiver und intenſiver Vollkommenheit der Welt. Die erſtere, behauptete er, würde freylich durch das in der Welt vorhandene Uebel vermindert; dafür aber werde die letztere durch daſſelbe erhöht, und an der intenſiven Vollkommenheit liege doch mehr, als an der extenſiven. In Hinſicht auf die intenſive Vollkommenheit der Welt diene das Uebel als Gegenſatz, das Gute deſto mehr hervor zu heben, als welches ohne das Uebel minder erkennbar ſeyn würde. Die Geſundheit werde erſt nach ihrem Werthe geſchätzt

durch

durch das Daſeyn der Krankheit; die Tugend zeige ſich erſt im Kampfe mit Leiden in ihrem vollen Glanze. Selbſt die göttliche Gerechtigkeit, meynte Albert ſeltſam genug, erfodere das Daſeyn des Uebels, weil ſie ſich ohne dasſelbe nicht würde äuſſern können. Allerdings wurde durch dieſe Argumente erwieſen, daß nahmentlich das phyſiſche Uebel nur bedingter Weiſe Uebel ſey; der obige Einwurf aber, daß die Welt ohne das Uebel vollkommener ſeyn würde, ward dadurch im geringſten nicht abgelehnt; denn der Unterſchied zwiſchen extenſiver und intenſiver Vollkommenheit der Welt, in dem Sinne, worin ihn Albert nahm, war erſchlichen. Albert nahm alſo noch den Satz zu Hülfe, daß die Dinge in der Welt jedes in ſeiner Art und in ſeinem beſondern Verhältniſſe, ſo vollkommen ſeyen, wie ſie ſeyn könten. Er bewies denſelben aus der Natur der Gottheit als Schöpfers der Dinge betrachtet. Die Welt als endlich kann nicht vollkommener ſeyn, als ſie iſt; denn ſonſt würde ſie der unendlichen Allmacht Gottes gleich ſeyn, was ein Widerſpruch iſt. Auch hat Gott die Dinge ſelbſt ſo vollkommen geſchaffen, wie ſie als endliche Dinge nur werden konten. Nun kann er freylich durch ſeine Allmacht die Dinge noch vollkommener machen, als ſie ſind; aber nicht in Hinſicht auf die Dinge ſelbſt, die das höchſte Maaß der Vollkommenheit erhalten

haben, deſſen ſie fähig ſind. Auch mit dieſer Argumentation war zur Begründung der Theodicäe nichts ausgerichtet.

Alb. Magn. Opp. T. XVII. p. 146 ſq.

§. 717.

In der Lehre von der Art der Schöpfung bekannte ſich Albert zwar zur Emanationstheorie; aber er dachte ſich dieſe mit Beſtimmungen, die dem Plotinismus verwandt ſind, und ſich in das Labyrinth desſelben verlieren. Nur dasjenige emanirt aus einem Andern, was mit dieſem Andern von gleicher Natur iſt; wie man z. B. von dem Waſſer ſagen kann, daß es aus ſeiner Quelle emanire. Von jedem Dinge, das emanirt, kann man nicht ſchlechthin ſagen, daß es durch ſeine Quelle verurſacht werde; denn ſoferne es aus ihm emanirt, gehört es weſentlich zu ihm; umgekehrt kann man aber auch von einem Dinge, das durch ein anderes verurſacht wird, nicht ſchlechthin ſagen, daß es aus ihm emanirt ſey; denn bevor es verurſacht wurde, war es noch nicht vorhanden. Inzwiſchen iſt doch die Emanation eine Art von Verurſachung, aber ſo, daß das Verur-

ſachen-

ſachende mit dem Verurſachten von einerley Weſen iſt (univoce cauſare). Eine ſolche Emanation, die, wie ſie Albert nennt, cauſatio univoca iſt, iſt nun die Schöpfung. Aus der Gottheit emaniren die einfachen Formen der Dinge. Dieſe ſind Kräfte und Realitäten von geiſtiger Natur. Die Materie, verglichen mit ihnen, ſchwindet in das Nichts hin. Die Formen ſind allein die wahren Subſtanzen; ſie werden zuerſt durch den göttlichen Verſtand gedacht, und in dieſem iſt Seyn und Denken identiſch. Urſprünglich ſind alſo die Formen im göttlichen Verſtande vorhanden, und die Emanation der Dinge aus Gott iſt nichts anders, als daß die Formen, die vorher in Gott Realitäten waren, aus Gott hervorgehen, und auſſergöttliche Realitäten werden, ſo wie die Form eines Kunſtwerks aus der Phantaſie eines Künſtlers zur äuſſern Exiſtenz hervortritt. Die Emanation der Subſtanzen aus Gott kann man alſo nur in einer beſonders beſtimmten Bedeutung eine Schöpfung nennen. Die Dinge ſind nicht durch eine Schöpfung aus Nichts zum Daſeyn hervorgebracht; ihrem Weſen nach exiſtirten ſie mit dem göttlichen Verſtande von Ewigkeit her; ſie gelangten nur dadurch zum äuſſern Daſeyn, daß ſie aus dem göttlichen Verſtande emanirten, d. i. äuſſerlich hervortraten. Die Gottheit, als das Princip der Dinge, leidet durch das Her-

vorgehen der Formen aus ihr in ihrem Weſen keine Veränderung, gleich dem Lichte, das ſeine Strahlen verbreitet, und die Gegenſtände erleuchtet, ohne dadurch ſelbſt etwas zu verlieren. Albert nennt daher auch, wie die Alexandriner, den Inbegriff der zuerſt aus der Gottheit emanirenden Formen ein intelligibles Licht, das alſo mit dem Begriffe des thätigen Verſtandes der Gottheit zuſammenfällt. Ein Abglanz jenes intelligibeln Lichtes iſt die Körperwelt. Die Differenz desſelben von dem Urlichte giebt für die Emanation eine Schranke ab, wodurch ſie aufgehalten wird, wie der Fluß durch ſein Ufer. Die Emanation geht hernach in verſchiedenen Stufengraden der Körperlichkeit fort, eben ſo, wie es im Plotinſchen Syſtem beſtimt wurde. Der zweyte Grad der Emanation iſt von der erſten dadurch getrennt, daß bey jenem Subject und Exiſtenz verſchieden ſind. Er entſpricht dem leidenden Verſtande, der nicht durch ſich ſelbſt Verſtand iſt, wie der thätige, ſondern erſt von dieſem das Denkvermögen empfängt. Aus der Emanationstheorie war die reale Allgegenwart Gottes eine nothwendige Folgerung. Albert erklärte den Begriff derſelben folgendermaßen. Das Allgemeine iſt dreyfach: a) die Gattung, was vielen numeriſch verſchiedenen Dingen gemeinſam iſt; b) das Geſchlecht, was mehrern Gattungen zukommt;

c) das

c) das Princip, worin ſich wiederum alle Geſchlechter vereinigen. Jede dieſer Arten des Allgemeinen iſt immer und überall; denn gerade weil es mehrern gemeinſam iſt, kann es nicht auf Zeit und Ort eingeſchränkt ſeyn. Nun hat Gott alle Vollkommenheiten; mithin kann ihm auch keine Art des Daſeyns fehlen. Ueberdem giebt Gott allen Dingen das Daſeyn; er iſt alſo immer und überall in den Dingen, und iſt gleichwohl durch keine Zeit und keinen Ort bedingt. Für die Vorſtellung iſt demnach die Allgegenwart Gottes nicht anſchaulich, ſondern nur denkbar. Weil Albert gleichwohl Anſchauen und Denken immer noch nicht ſcharf genug ſonderte, ſo bemühte er ſich doch, begreiflich zu machen, wie die Exiſtenz auch eines Geiſtes in einem Orte ſtatt finden könne, ohne daß deßhalb dem Begriffe eines Geiſtes widerſprochen würde. Die Dinge ſind in einem Orte entweder an ſich (per ſe), oder durch Folge (per conſequens); oder zufällig (per accidens). An ſich ſind die Dinge im Orte, ſoferne ſie durch die Geſetze des Orts beſtimt werden. Der Ort kann betrachtet werden als mathematiſche Gröſſe, oder als Princip des beweglichen Körpers. Im erſtern Betrachte ſind der Ort und ſeine Ausdehnung identiſch, und die Theile des Orts, und deſſen, was in ihm enthalten iſt, haben eine gemeinſchaftliche Grenze. Dieſe Grenze innerhalb

genommen, machen den Mittelpunct des Orts, wie jedes Dinges, in demſelben aus; auſſerhalb genommen, iſt ſie die innere Oberfläche des umſchließenden Orts und Körpers. Wird der Ort als Princip des beweglichen Körpers vorgeſtellt, ſo ſind die Dinge an ſich im Orte, ſoferne ſie durch die Geſetze des phyſiſchen Orts beſtimt werden. Dieſe Geſetze ſind, daß der Ort enthält, erhält, umſchließt und begrenzt. Der Ort eines phyſiſchen Körpers iſt daher derjenige, der das Daſeyn desſelben möglich macht, in welchem derſelbe erzeugt und erhalten wird. Ein Ding iſt durch Folge (per conſequens) in einem Orte, wenn ihm Etwas eigen iſt, woraus die Exiſtenz im Orte nothwendig folgt. Dergleichen iſt allen Dingen eigen, deren Weſen durch ſeine Definition beſchränkt iſt. Hieraus fließt nun unmittelbar, daß alle erſchaffene endliche Dinge, ſie mögen Geiſter ſeyn, oder zur Körperwelt gehören, in einem Orte ſich befinden müſſen, weil allen durch ihre Definition Grenzen geſetzt ſind. Ein Ding iſt endlich zufällig (per accidens) in einem Orte, wenn es eine Thätigkeit äuſſert, die ſich in einem Orte äuſſern kann. In dieſer Hinſicht kann von Gott geſagt werden, daß er zufällig in einem Orte ſich befindet, weil ſich manche göttliche Wirkungen im Orte erweiſen und nur erweiſen können. Nach dem Albert folglich ſind auch Geiſter in einem Orte

nehmen denſelben ein, nicht vermöge ihrer Ausdehnung, ſondern vermöge ihrer Eingeſchränktheit als endliche Weſen. Es können ferner nicht mehr Geiſter in demſelben Orte ſeyn, wiederum nicht, weil die Ausdehnung es nicht zuließe, ſondern weil ſonſt die Thätigkeiten der Geiſter verwirrt werden würden. Nur Gott kann ſo in einem Orte exiſtiren, daß ſeine Thätigkeit von der Thätigkeit deſſen, worin er iſt, verſchieden iſt. Es iſt nicht nöthig, die Verworrenheit dieſer Theorie von der örtlichen Exiſtenz aus einander zu ſetzen.

Alb. Magn. Opp. T. V. p. 552 ſq. T. XVII. p. 398 ſq.

§. 718.

Ein Zeitgenoſſe Albert's, doch etwas jünger, als dieſer, war Bonaventura. Sein eigentlicher Name war Johann von Fidanza. Er wurde 1221 zu Baguarea im Florentiniſchen aus einem edlen Geſchlechte gebohren; trat zufolge einem Gelübde ſeiner Mutter, das dieſe that, wenn der Sohn von einer ſchweren Krankheit, die ihn in frühern Jahren befiel, geneſen würde, in den Franciscanerorden, und widmete ſich mit

genommen wird. Auf eine ſolche Weiſe floß von dem ewigen Verſtande ein Bild aus, aus deſſen Vereinigung in der Zeit mit dem Fleiſche der Erlöſer ward, durch welchen die Seelen mit Gott vereinigt werden. Jeder Sinn hat für ſeine Empfindung ihm angemeſſene Gegenſtände, und flieht diejenigen, welche ihm unangemeſſen und ſchädlich ſind. Der Sinn des Herzens iſt ſeiner Natur nach auf das Wahre gerichtet, und flieht die übermäßigen Begierden, weil ſie ihm ſchädlich ſind. Alle Laſter entſpringen aus Nachläſſigkeit in der Uebung am Wahren, aus Uebermaaß der Begierden, und aus Stolz; dieſe zuſammen bringen die Unordnung des Lebens hervor. Die Lehren der Offenbarung zeigen das Gegentheil der Laſter, und lehren alſo die wahre Ordnung des Lebens. Was der Natur eines jeden Sinnes angemeſſen iſt, danach hat er ein natürliches Streben, und findet Freude daran, die nie Ueberdruß wird, ſo oft auch der Sinn das Vergnügen wiederholt. Auf eben dieſelbe Weiſe offenbart ſich das Verhältniß der äuſſern Erleuchtung (in Beziehung auf die mechaniſchen Künſte) zur Gottheit und ihrer Offenbarung. Der Künſtler ſchafft ſein Kunſtwerk dadurch, daß er es einer ähnlichen Form, die ihm vorſchwebt, gleich zu machen ſucht. Die ähnliche Form iſt alſo das Medium, wodurch die mechaniſchen Künſte

zu Stande gebracht werden. Vermöchte das Kunſtwerk ſeinen Meiſter zu erkennen und zu preiſen, ſo würde dies auch nur mittelſt der ähnlichen Form möglich ſeyn; und könte der Künſtler ein ſolches Werk hervorbringen, ſo würde er es ohnfehlbar darſtellen. Wäre aber das Kunſtwerk durch ſich ſelbſt nicht im Stande, ſich zur Erkentniß und zum Preiſe ſeines Meiſters zu erheben; ſo müßte der Künſtler, falls es dennoch zu Stande gebracht werden ſollte, ſich zu ihm herablaſſen. Die Gottheit kann alſo alle ihre Geſchöpfe nicht anders als wie durch das ewige Wort hervorgebracht haben, welches der Vermittler zwiſchen ihr und den Geſchöpfen iſt. Da aber die menſchliche Vernunft durch die Sünde verdunkelt ward, ſo konten die menſchlichen Seelen nur unter der Bedingung zur Gottheit zurückgeführt werden, daß das unſichtbare Wort ſichtbar wurde, und Fleiſch annahm. Die Lebensordnung erhellt aus der äuſſern Erleuchtung auf folgende Art: Der Künſtler beabſichtigt bey ſeinem Werke, daß es ſchön, dauerhaft und nützlich ſey. Kann er ihm dieſe Eigenſchaften mittheilen, ſo wird es dem Künſtler ſelbſt und auch andern werth. Jene Eigenſchaften ſollen auch die menſchlichen Handlungen vermöge der Lebensordnung haben. Zur Lebensordnung gehört nothwendig, daß der Menſch wiſſe, wolle, und unabläſſig wirke.

dem feurigſten Eifer der Theologie. Nach dem Jahre 1243 ſtudirte er zu Paris, und ſchwang ſich hier bald ſo empor, daß er im 34ten Jahre ſeines Alters nicht nur einer der berühmteſten Lehrer, ſondern auch General des Franciscanerordens geworden war. Bey der Kirchenverſamlung zu Lyon war er eines der thätigſten Mitglieder. Er ſtarb 1274 in einem Alter von 53 Jahren, welchen frühen Tod er ſich vermuthlich durch ſeine ſtrenge Lebensart zuzog. Während ſeines Lebens galt er für einen Wunderthäter, und nach ſeinem Tode ward er unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Bonaventura zeichnete ſich weniger durch ſeinen Scharfſinn und ſeine glühende Phantaſie und ſeinen Hang zur Gelehrſamkeit, als durch ſeine Myſtik aus. Mit den Arabern und den griechiſchen Philoſophen, den Ariſtoteles ausgenommen, war er unbekannt; er hatte ſich faſt bloß nach den Kirchenvätern und ſeinen nächſten theologiſchen Vorgängern gebildet. Von ihm iſt größtentheils die myſtiſche Theologie ausgegangen, welche ſpäterhin in der chriſtlichen Kirche des Occidents herſchend wurde.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 808 ſq.

§. 719.

§. 719.

Die geoffenbarte Theologie nahm Bonaventura als die höchſte Wiſſenſchaft an, die den Endzweck aller übrigen Erkenntniſſe ausdrücke. Die wiſſenſchaftliche Aufklärung überhaupt nannte er Erleuchtung, und nahm vier Arten oder Grade derſelben an. Die äuſſere Erleuchtung bezieht ſich auf die mechaniſchen Künſte; die untere auf die ſinnliche Erkentniß; die innere auf die Philoſophie; und die obere auf die Lehren der Offenbarung. Durch die erſte Erleuchtung wird der Menſch von den künſtlichen; durch die zweyte von den natürlichen Formen der Dinge belehrt; die dritte unterrichtet ihn von den Wahrheiten der Vernunft, und die vierte von den ſeligmachenden Wahrheiten der Religion. Alle vier Arten der Erleuchtung haben aber eine gemeinſchaftliche Quelle des Lichts, die Gottheit, von der ſie ausſtrömen, und ſoferne die Offenbarung der höchſte Grad der Erleuchtung iſt, beziehen ſie ſich auch alle auf dieſe. Dieſe gemeinſame Abkunft der verſchiedenen Erleuchtungen zeigt ſich zuvörderſt aufs deutlichſte bey der ſinnlichen Erkentniß. Alle Empfindung wird durch eine ähnliche Form bewirkt (ſpecies ſenſibilis), die vom Objecte ausgeht, und von den verſchiedenen Organen des Empfindungsvermögens aufgenom-

Das Wiſſen bezieht ſich auf die Schönheit der menſchlichen Werke; das Wollen auf ihre Nützlichkeit; die unabläſſige Wirkſamkeit auf ihre Dauer. Das Wiſſen hängt mit der Vernunft; das Wollen mit dem Begehrungsvermögen; das unabläſſige Wirken mit den Affecten zuſammen. Die Nützlichkeit des Kunſtwerks iſt auch ein ſymboliſches Merkzeichen der Vereinigung der Seele mit Gott. Jeder Künſtler hat zum Zwecke entweder das Lob ſeines Werks, oder das Vergnügen daran, oder einen Gewinn, der ſich etwa davon ziehen läßt. Denn nur das Anſtändige, das Nützliche, und das Ergötzende kann Gegenſtand irgend einer Begierde ſeyn. Um dieſer Gegenſtände willen hat aber Gott die vernünftigen Seelen hervorgebracht. Dieſe ſollen ihn preiſen, ihm dienen, und ſich an ihm ergötzen. Alles das iſt in der Liebe Gottes enthalten. Wer Gott liebt, iſt in ihm, und mit ihm; dadurch entſteht eine Vereinigung mit Gott, die zugleich mit dem Genuſſe der ſeeligſten Freuden verbunden iſt. Wie Bonaventura die übrigen Arten der Erleuchtung in ihrem Verhältniſſe zur Gottheit entwickelt, läßt ſich hier weiter nicht verfolgen.

Bonaventurae Opusc. T. I. fol. 66 ſq. (Argent. 1495.)

§. 720.

§. 120.

Trug ſchon der theoretiſche Theil von Bonaventura's Philoſophie den Charakter des Myſticismus ſo unverkennbar an ſich; ſo darf man ſich nicht wundern, wenn dies bey dem praktiſchen in noch weit höherem Maaße der Fall war. Der Genuß des höchſten Gutes iſt die höchſte Glückſeligkeit. Das höchſte Gut iſt aber über den Menſchen erhaben, und kann nur dadurch erreicht werden, daß der Menſch, nicht körperlich, ſondern im Geiſte und Herzen, zu ihm hinaufſteigt. Bonaventura ſtellt ſich die ganze Welt der Geſchöpfe unter dem Bilde einer Leiter vor, die aus der unendlichen Tiefe ſich bis zur Gottheit erſtreckt. Die Stufenfolge der Leiter richtet ſich nach der Stufenfolge der Aehnlichkeiten mit der Gottheit. Die Dinge ſind aber entweder körperlich oder geiſtig; vergänglich oder ewig; in uns oder auſſer uns. Da nun die Gottheit das geiſtigſte und das höchſte Princip iſt, und wir nicht anders, als wie durch die Dinge zur Gottheit gelangen können; ſo muß der Menſch durch das Körperliche, Vergängliche, und auſſer ihm Befindliche in ſeinen Geiſt eindringen. Wer dieſes zu thun unternimt, iſt auf dem Wege zu Gott. Unſer Geiſt iſt das ewige Bild der Gottheit; wer alſo in ſeinen Geiſt eindringt, ſchreitet zur Wahrheit Gottes fort.

Wer ſich aber zu dem ewigen über ihn erhabenen Geiſte erhebt, und dadurch zum Anſchauen des erſten Princips alles Vorhandenen gelangt, der verliert ſich in Freude an der Erkentniß und Verehrung Gottes. Dieſe drey Grade des myſtiſchen Fortſchreitens zu Gott ſind die drey Hauptſtufen der Leiter, welche von dem Menſchen zur Gottheit führt. Gott iſt das Alpha und Omega; man kann ihn im Spiegel und durch den Spiegel betrachten; daher verdoppelt ſich jede jener drey Stufen, ſo daß ſechs Stufen entſtehen. Mit dieſen correſpondiren ſechs Vermögen der Seele, das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, die Vernunft, der Verſtand, das Höchſte im Geiſte, und die Syndereſis oder das Gewiſſen, als ein dem Hange zum Laſter entgegengeſetztes Vermögen. Die äuſſere Körperwelt führt zur Erkentniß Gottes. In ihr offenbaren ſich die göttliche Macht, Weisheit und Güte. Die Unterſuchung der Dinge zeigt Gewicht, Zahl und Maaß an denſelben; Gewicht in Anſehung des Orts, zu welchem die Dinge ſich hinneigen; Zahl in Anſehung ihres Unterſchiedes; Maaß in Anſehung ihrer Grenzen. Hieraus entdeckt ſich Ordnung, Schönheit, Subſtanz, Kraft, Wirkſamkeit der Dinge, und in dieſen jene Eigenſchaften ihres Schöpfers. Auſſer dieſen Prädicaten nimt die Vernunft noch andere Merkmale an den Dingen gewahr.

Einige

Einige Dinge exiſtiren nur; andere exiſtiren und leben zugleich; noch andere exiſtiren, leben, und unterſcheiden auch ſich ſelbſt von den Dingen, und die Dinge von einander. Einige Dinge ſind bloß körperlich; andere ſind körperlich und geiſtig; noch andere ſind bloß geiſtig. Die letztern ſind edler und vorzüglicher, als die erſtern. Einige Dinge ſind vergänglich; andere ſind veränderlich und unvergänglich, wie die Himmelskörper; noch andere ſind unveränderlich und unvergänglich, wie die überhimliſchen Dinge. Von dieſen erhebt ſich der Geiſt zur Betrachtung der göttlichen Eigenſchaften, zu dem Seyn, Leben, dem Denken, der reinen Geiſtigkeit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

Bonavent. Opusc. T. II. fol. 120. Itinerar. mentis in Deum cap. 1. Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 448 ff.

§. 721.

Bey dem zweyten Stufengrade der Leiter der Dinge kann man nicht bloß aus einzelnen Merkmalen auf die göttlichen Eigenſchaften ſchließen; ſondern unmittelbar dieſe ſelbſt in ihnen erkennen, weil ſie ſich weſentlich in ihnen

ausdrücken. Die Seele iſt der Mikrokosmus; die Welt der Makrokosmus. Dieſe dringt durch die Thore der fünf Sinne gleichſam in jene ein, und wird durch Vorſtellung, Ergötzung und Beurtheilung ihrer Gegenſtände erkannt. Einige Dinge in der Welt zeugen; andere werden gezeugt; und noch andere regieren jene Dinge zuſammen. Zu der erſtern Gattung gehören die vier Elemente und die Himmelskörper. Aus den Elementen werden mittelſt der Contrarietäten und des Lichtes, welches die Kraft hat, die Contrarietäten wieder zu vereinigen, alle Dinge erzeugt. Die andere Gattung machen die Körper aus, die aus den Elementen zuſammengeſetzt ſind, Thiere, Mineralien, Pflanzen u. w. Die letzte Gattung beſteht aus den geiſtigen Weſen. Dieſe ſind entweder an die Materie feſt gebunden, und können von derſelben nicht getrennt werden, wie die Thierſeelen; oder ſie ſind zwar mit der Materie verbunden, können aber doch von derſelben abgeſondert werden, wie die menſchlichen Seelen; oder endlich ſie ſind auſſer aller Verbindung mit der Materie, wie die himliſchen Geiſter, die Engel, die beſtimt ſind, mittelſt des göttlichen Einflußes, der ſich in ihnen erweiſt, die Himmelskörper, und ſo das ganze Weltall, zu regieren. Alle dieſe Dinge können nach Bonaventura durch die Sinne erkannt werden: die irdiſchen Körper durch das Ge-

Gefühl; die leuchtenden Himmelskörper durch das Auge; und die zwiſchen beyden in der Mitte liegenden Subſtanzen durch die übrigen Sinne. Wir erkennen aber nicht bloß die beſondern Objecte der Empfindungen, Licht, Schall, Geruch und Geſchmack, und die vier Grundqualitäten des Gefühls, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; ſondern auch dasjenige, was von mehr Sinnen gemeinſchaftlich empfunden wird, Zahl, Gröſſe, Figur, Ruhe und Bewegung. Wir bemerken auch, daß die bewegten Dinge theils durch andere bewegt werden, theils durch ſich ſelbſt, und durch dieſe Wahrnehmung werden wir auf das Daſeyn geiſtiger Beweger geleitet. Jene Objecte, die durch die Sinne von uns wahrgenommen werden, erkennen wir nicht ihrem Weſen nach, ſondern in Bildern, die zuerſt im Medium der Gegenſtände in ihrem Verhältniße zum Empfindungsvermögen (der analogen Form), dann im äußern Organe, hernach im innern Organe, und endlich in der vorſtellenden Kraft der Seele bewirkt werden. Iſt die Vorſtellung der Natur des Gemüths angemeſſen, ſo folgt auf den Eindruck ein Luſtgefühl. Die Seele empfindet ein Vergnügen bey Gegenſtänden des Geſichts, durch die Schönheit derſelben; bey Gegenſtänden des Gehörs und Geruchs, durch ihre Lieblichkeit; bey Gegenſtänden des Geſchmacks und Gefühls durch ihre

Heilſamkeit. Die Aehnlichkeit der Vorſtellungen mit den Gegenſtänden wird auch die Urſache der Annehmlichkeit. Schönheit der Dinge iſt bloß ein harmoniſches Verhältniß ihrer Theile in der Lage mit dem angenehmen Reize der Farben verbunden; Annehmlichkeit des Geruchs oder Schalls iſt ein angemeſſenes Verhältniß der Objecte zum Empfindungsvermögen; denn wenn die Objecte dieſem Verhältniße nicht entſprechen, bewirken ſie unangenehme Eindrücke; Heilſamkeit iſt das angemeſſene Verhältniß der Gegenſtände zum Bedürfniße des empfindenden Subjects, ſo daß dieſes Bedürfniß völlig befriedigt werde. Eine Folge der empfundenen Annehmlichkeit der Objecte iſt die Beurtheilung ſowohl der Beſchaffenheit derſelben für die Empfindung, als des Grundes dieſer Beſchaffenheit. Dieſer Grund iſt das Verhältniß, welches als Princip immer daſſelbe bleiben muß, und geiſtig iſt, ſoferne dabey von Ort, Zeit und Veränderung abſtrahirt wird. Auch auf dieſem Wege wird nun der Geiſt zur Erkentniß Gottes erhoben. Daraus, daß Vorſtellungen entſpringen können, ſehen wir ein, daß aus dem ewigen Lichte der Gottheit ein conſubſtantielles Licht erzeugt werde, und dieſes dient uns ſtatt eines Spiegels, in welchem wir die Zeugung des göttlichen Sohnes erblicken mögen. Die Annehmlichkeit, Heilſamkeit und Schönheit der Gegenſtände be-

lehrt

lehrt uns auch, daß die Urform derſelben die höchſte Annehmlichkeit, Heilſamkeit und Schönheit beſitzen müſſe. Die Beurtheilung der Dinge aber, da ſie nach ewigen unwandelbaren Regeln geſchehen muß, und keinem Dinge auſſer der Gottheit und dem, was von Gott iſt, Ewigkeit zukomt, zeigt, daß Gott der Quell aller Wahrheit, der Grund und die Regel alles Vorhandenen iſt.

Bonavent. Itinerar. ment. in Deum cap. 2. Opusc. T. II fol. 121. ſq.

§. 722.

Die dritte Staffel der Leiter zur Gottheit wird durch die Betrachtung unſerer Seelenkräfte erſtiegen. Mittelſt des Gedächtnißes behalten wir die Vergangenheit, und blicken in die Zukunft hinaus. Dadurch gewinnen wir die Idee von der Ewigkeit. Jedes untheilbare gegenwärtige Moment derſelben umfaßt alles, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige, in eine und dieſelbe Gegenwart. Durch das Gedächtniß behalten wir auch die Principien aller Quantität, das Einfache, den Punct, den Augenblik, die Einheit. Durch eben dasſelbe behalten wir endlich die ewigen und nothwen-

digen Grundſätze aller Erkentniß. Daß wir das Einfache erkennen, beweiſet, daß das Gedächtniß von einem höhern Weſen modificirt wird, indem die einfachen Formen nicht durch die Sinne wahrgenommen werden können. Die nothwendigen und unveränderlichen Wahrheiten aber können wir nur dadurch einſehn, daß wir durch ein unveränderliches Licht erleuchtet werden. Die Natur des Gedächtnißes ſtellt alſo die Seele als ein Bild dar, in welchem die Gottheit ſich offenbart und ausdrückt. Nichts Anderes lehrt die Natur des Verſtandes. Alle Thätigkeit desſelben iſt auf Einſicht der Worte, Sätze, und Schlüße aus denſelben gerichtet. Nun können aber die Worte vom Verſtande nicht eingeſehn werden ohne Definitionen; und Definitionen wiederum ſind nicht möglich, wenn nicht auf die allgemeinſten Begriffe zurückgegangen wird; der Verſtand muß alſo, um zu ſeinem Zwecke zu gelangen, das Weſen, und die nothwendigen Beſtimmungen desſelben, Einheit, Wahrheit, und Güte erkennen. Unſer Verſtand kann aber das Weſen vollkommen und unvollkommen, wirklich und möglich, und das Negative nur unter Vorausſetzung des Poſitiven erkennen; daher vermag er überhaupt nicht irgend ein erſchaffenes Ding vollkommen zu erkennen, wenn er nicht den Begriff des vollkommenſten, wirklichſten und abſoluteſten Weſens hat; denn die Erkentniß des Unvollkom-

komnen erfodert durchaus die vorläufige Erkentniß des Vollkomnen, an welchem gar kein Mangel haftet. Durch den Verſtand iſt demnach der Begriff des vollkommenſten Weſens gegeben. Dazu komt, daß der Verſtand keine Wahrheit als nothwendig einſehen kann, weil er ſelbſt veränderlich iſt; er muß alſo dieſe Ueberzeugungen aus einem unveränderlichen Lichte ſchöpfen, das ihn erleuchtet. Auch kein Schluß, der eine nothwendige Folgerung begründet, iſt ohne dieſes Licht möglich. Mag ein Menſch exiſtiren oder nicht; wenn er läuft, ſo folgt nothwendig, daß er ſich bewegt. Woher die Nothwendigkeit dieſer Folge? In dem Daſeyn der Materie (des Objects) kann ſie ihren Grund nicht haben, weil dieſes zufällig iſt, und mithin auch die Folge zufällig ſeyn würde. Wäre die Nothwendigkeit der Folge eine bloße Vorſtellung der Seele, ſo wäre dies ein offenbarer Widerſpruch, indem jene Nothwendigkeit dann bloß eingebildet, d. i. keine Nothwendigkeit wäre. Dadurch folglich, daß der menſchliche Verſtand eine nothwendige Wahrheit einzuſehn vermag, wird bewieſen, daß er in ſich ſelbſt die ewige nothwendige Wahrheit, d. i. die Gottheit, anſchaue. Ein gleiches Reſultat fließt auch aus dem Vermögen der Willkühr, welches Bonaventura in die drey Fähigkeiten der Ueberlegung, der Beurtheilung, und des Begehrens ſcheidet. Der Ueberlegende forſcht

dem, was das Beſte iſt; dieſe Forſchung könte er nicht anſtellen, wenn er nicht von dem Beſten ſelbſt eine Idee hätte; er hat alſo einen Begriff des höchſten Gutes, d. i. der Gottheit, in ſich. Der Beurtheilende urtheilt nach einer Regel, von deren Wahrheit er überzeugt iſt; es kann aber der Verſtand durch ſich ſelbſt dieſe Ueberzeugung nicht gewähren, weil er nur nach der Regel urtheilt, und die Prüfung der Regeln ſtets andere Regeln in's Unendliche vorausſetzt. Der Grund der Gültigkeit der Regel der Beurtheilung kann alſo nichts anders, als wie die Gottheit ſeyn. Endlich das Begehren ſtrebt nach dem, deßen Genuß am glücklichſten macht, und dadurch für den Menſchen am anziehendſten iſt. Es kann aber nur dasjenige den Menſchen glücklich machen, was entweder das höchſte Gut ſelbſt, oder deßen Abbild iſt, oder ſich darauf bezieht. Das höchſte Gut iſt wiederum nur die Gottheit. Das Gedächtniß alſo führt zur Erkentniß des Ewigen; der Verſtand zur Erkentniß des Abſolut Wahren; und der Willen zur Erkentniß des höchſten Gutes. Alle drey Seelenkräfte zuſammen genommen erheben zur Erkentniß der Dreyeinigkeit.

Itinerar. Itinerar. c. 3.

§. 723.

§. 723.

Auf die vierte Staffel der Leiter zur Gottheit gelangen wir durch die Erleuchtung der Offenbarung. Wir ſchauen Gott an und vereinigen uns mit ihm durch Reinigung unſrer ſelbſt, durch Glauben, Liebe und Vertrauen auf unſern Mittler. Die fünfte Staffel giebt uns das Anſchauen des über uns erhabenen Lichtes, des abſoluten Seyns. Dieſes drückt nothwendiges Seyn aus, weil es dem Nichtſeyn und der Möglichkeit des Nichtſeyns entgegengeſetzt iſt. In dem Nichts iſt durchaus kein Seyn enthalten; alſo auch in dem Seyn durchaus kein Nichtſeyn. Das Seyn iſt daher bloße Wirklichkeit (actus); kein Vermögen (potentia); denn als Vermögen wäre es noch nicht ſtreng wirklich. Jenes Seyn iſt auch das Erſte, was von uns gedacht wird. Wir können uns überhaupt entweder nur ein Nichts, oder ein Mögliches, oder ein Wirkliches denken. Das Nichts iſt aber nicht anders denkbar, als wie im Gegenſatze mit dem Etwas, das vorher gedacht werden muß; und das Mögliche läßt ſich ebenfalls nicht denken, wenn nicht vorher etwas Wirkliches gedacht iſt. Demnach iſt das abſolute Seyn der Urbegriff, durch welchen ſich nur das Mögliche denken läßt, und ihm kann allein das göttliche Seyn entſprechen. Aus dem Begriffe des Urſeyns

oder der Gottheit überhaupt entwickelt Bonaventura noch andere Prädicate derſelben. Das Urſeyn kann nie gedacht werden als nichtſeyend; es iſt alſo ewig und unvergänglich; es iſt in ihm kein Merkmal vom Nichtſeyn oder Möglichkeit; deßhalb komt ihm die höchſte Wirklichkeit zu; es kann nicht gedacht werden als von einem andern herrührend, iſt alſo ſelbſt nothwendig das Erſte; es hat durchaus keinen Mangel, iſt alſo das vollkommenſte; es kann nichts in ihm eine Verſchiedenheit hervorbringen, daher iſt es einfach und unveränderlich; denn als das abſolut Wirkliche hat es kein Vermögen, und als das abſolut Einfache kann es weder Zunahme noch Abnahme leiden. Als das Vollkommenſte iſt es ferner unermeßlich; es iſt ewig zu allen Zeiten; erfüllt alle Dauer, und iſt zugleich der Mittelpunct und Umkreis derſelben; es iſt ganz in Allem, und ganz auſſer Allem, weil es einfach und doch zugleich das Gröſte iſt; es iſt die intelligible Sphäre, deren Mittelpunct überall, und der Umkreis nirgends iſt; es iſt in Allem, aber nicht eingeſchloſſen; es iſt auſſer Allem, aber nicht ausgeſchloſſen. Auf der letzten Staffel der Leiter zur Gottheit wird endlich dieſe als das höchſte Gut in der Dreyeinigkeit unmittelbar angeſchaut.

Bonavent. l. c. cap. 5.

§. 724.

§. 724.

Auch über andere Gegenſtände der Metaphyſik ſind in den Werken des Bonaventura manche für die Geſchichte der Philoſophie intereſſante Vorſtellungsarten erörtert. Als Princip der Individuation erklärte er weder die Materie, noch die Form allein, wie mehrere ſeiner Vorgänger unter den Scholaſtikern gethan hatten; ſondern vielmehr die Verbindung zwiſchen Materie und Form ſollte die Individualitäten, und ihren Unterſchied, bewirken. Daß ein Ding ein Individuum iſt, verdankt es der Materie, durch welche die Form im Raume und in der Zeit exiſtirt; daß es aber ein beſtimtes Individuum iſt, verdankt es der Form; es ſind alſo für jede Individualität Form und Materie in Verbindung mit einander nothwendig. Was hier eigentlich erklärt werden ſollte, wurde vom Bonaventura ſchon ſupponirt, worin nehmlich der Grund liege, daß die Materie die Exiſtenz der Form im Raume und in der Zeit möglich mache, als worauf ſich die Individualität gründet. Den von den Scholaſtikern ſo lebhaft und mit ſo großer Subtilität geführten Streit, wie die Form und die Materie, jede für ſich genommen, zu charakteriſiren ſey; ob die Materie ohne die Form exiſtiren könne, oder nicht; und im erſtern Falle, wie ſie gedacht wer-

werden müſſe? entſchied Bonaventura auf eine Art, wodurch er die ſtreitigen Parteyen zu vereinigen hoffte, aber freylich die von dieſer Frage aus dem objectiven Geſichtspuncte betrachtet unzertrennlichen Schwierigkeiten im geringſten nicht löſte. Die Materie an ſich genommen iſt entweder ein bloßes Gedankending, das auf Abſtraction beruht, und dann kann und muß ſie ohne alle beſtimte Form gedacht werden, weil ſie die Fähigkeit haben muß, jede mögliche beſtimte Form anzunehmen, welche Fähigkeit ihr ſtatt der Form überhaupt dient. Bey dieſer Behauptung bedachte Bonaventura nicht, daß der Begriff der Materie ohne alle beſtimte Form in ein Nichts verſchwindet, und daß auch die bloße Fähigkeit der Materie, jede mögliche beſtimte Form anzunehmen, wodurch er ſeinen Begriff der Formloſen Materie haltbar zu machen wähnte, nicht vorgeſtellt werden könne. Oder die Materie wird als etwas Wirkliches gedacht, und dann iſt ihr die Form ſchlechterdings unentbehrlich, indem ſelbſt das Unförmliche unter einer Form vorgeſtellt werden muß. Auch die Natur der Engel ließ Bonaventura aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſeyn; nur war dieſe Materie nicht die gemeine körperliche; ſondern eine ſolche, welche bloß die Engel gewißer Modificationen und Veränderungen fähig machte. Er unterſchied drey Arten der

Ma-

Materie; die eine liegt bey den Dingen zum Grunde, die entſtehn und vergehn, und iſt das Princip der Generation und Corruption; die zweyte findet ſich in den bloß beweglichen Dingen, und iſt das Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; die dritte macht das Subject, die Subſtanz überhaupt aus, und iſt das Princip des Beſtandes der Form. Auf eine ähnliche Weiſe beantwortete Bonaventura die Frage; ob die Kräfte und Vermögen der Gegenſtände zur Erzeugung und Entwickelung von ihnen verſchiedener Producte (rationes ſeminales) allgemeine oder beſondere Formen ſeyen, da ſie doch einmal als thätige Kräfte für Formen überhaupt gehalten werden müßten? Er nahm ſie in einer Hinſicht für allgemeine Formen an, ſo fern ſie noch nicht ganz entwickelt, und für mehr Beſtimmungen empfänglich ſeyen; in einer andern Hinſicht aber für beſondere Formen, ſofern die Natur nichts hervorzubringen vermag, das bloß allgemein iſt.

Bonavent. in Mag. Sent. II diſtinct. 3. ſq. (Bambergæ 1491).

§. 725.

Neu und ſcharfſinnig ſind die Gründe, welche Bonaventura der Behauptung von der

der Ewigkeit der Welt entgegengeſetzt hat. Erſtlich: Das Unendliche kann nicht vermehrt werden, eben weil es unendlich iſt. Mit jedem Jahre aber wächſt die Zahl der Sonnenumläufe; folglich iſt die vergangene Zahl derſelben nicht unendlich, und die Welt muß einen Anfang gehabt haben. Auch fließt daßelbe daraus, daß jeder Sonnenumlauf zwölf Umläufe des Mondes enthält. Zweytens: Eine Bewegung durch das Unendliche kann nie vollendet werden. Wären nun die Bewegungen der Sterne unendlich geweſen, ſo hätten ſie nie bis zur gegenwärtigen gelangen können. Angenommen, keine Bewegung ſey die erſte geweſen, ſo entſteht die Frage, ob von der heutigen Bewegung irgend eine unendlich entfernt ſey? Wird dieſes verneint, ſo gab es es eine erſte Bewegung. Wird es aber bejaht, ſo fragt man wiederum, ob denn auch die zunächſt auf ſie folgende von der heutigen unendlich entfernt ſey? Iſt ſie das nicht, dann hat die Weltbewegung eine Grenze, d. i. einen Anfang. Iſt ſie das, ſo wird abermals dieſelbe Frage in Beziehung auf die zunächſt folgenden Bewegungen wiederholt; und wenn dann die unendliche Entfernung immerfort bejaht wird, ſo iſt jede Bewegung von der andern gleich weit entfernt, und alle Succeſſion unter ihnen fällt damit weg, welches offenbar der Erfahrung zuwider iſt. Es muß

folg-

folglich eine erſte Weltbewegung oder einen Anfang der Welt gegeben haben. Drittens: Die Fortpflanzung der Thiere geſchieht ſucceſſive nach einer Regel; es muß alſo ein erſtes Thier exiſtirt haben; denn wenn das nicht der Fall war, ſo wäre jene Ordnung in der Fortpflanzung der Thiere nicht möglich geweſen. Viertens: Iſt die Welt unendlich, ſo müßte auch eine unendliche Zahl Menſchen vorhanden geweſen ſeyn, und eine unendliche Zahl menſchlicher Seelen müßte noch exiſtiren, welches ungereimt iſt. Fünftens: Wenn die Welt von Gott erſchaffen iſt, ſo war ſie vor der Schöpfung nicht. Was aber vorher nicht war, ehe es in's Daſeyn komt, hat einen Anfang. Inzwiſchen giebt Bonaventura doch zu, daß, ſobald eine ewige Materie ſtatuirt werde, auch die Ewigkeit der Welt ſich behaupten laſſe. Die Exiſtenz einer Weltſeele wurde vom Bonaventura geleugnet. Wäre ſie wirklich vorhanden, meynte er, ſo müßte ihr auch ein Ernährungs- und Empfindungsvermögen zukommen, wie allen übrigen mit der Materie verbundenen Seelen; die Bewegung der Weltkörper ſey ferner zu einförmig, als daß ſich daraus auf eine denkende Seele mit Grunde ſchließen laſſe; und endlich bedürfe es einer Weltſeele nicht, da jedes Naturding ſich durch ſeine eigene Form, oder in ihm wohnende thätige Kraft verändere.

Da-

Dagegen räumte Bonaventura einen Einfluß der Geſtirne, nicht bloß auf die Erde überhaupt, ſondern auch auf die menſchlichen Körper und Seelen und deren Thätigkeiten insbeſondre ein. Inzwiſchen fühlte er ſich doch auch durch mehrere Gründe gegen die Aſtrologie bewogen, jenen Einfluß der Conſtellationen auf menſchliche Schikſale und Geſinnungen als nicht nothwendig, und nicht allgemein auf jeden Menſchen ſich erſtreckend, zu behaupten. Die Erfahrung zeigte ihm, daß Menſchen von den verſchiedenſten Verhältnißen, Charakteren und Schikſalen unter einerley Conſtellation gebohren werden. Vielleicht war aber das aſtrologiſche Vorurtheil damals zu tief in den Gemüthern eingewurzelt, ſo daß auch er ſich nicht ganz davon loswinden konte. Ueberhaupt erhellt aus ſeinen Argumentationen für und wider die Aſtrologie, daß er in Anſehung ihrer nicht mit ſich ſelbſt im Reinen war. Merkwürdig iſt auch noch der Beweis, welchen Bonaventura führte, daß die menſchliche Seele nicht unmittelbar aus der göttlichen Subſtanz emanirt ſeyn könne. Die Seele iſt ein Theil des Menſchen, und ein Theil iſt geringer, als das Ganze. Wäre die Seele ein Ausfluß der göttlichen Subſtanz, ſo müßte die Gottheit geringer, als der ganze Menſch ſeyn, was ungereimt iſt. Ferner die Seele könte entweder das ganze Weſen der Gottheit, oder eine

eine Partikel deſſelben ſeyn; im erſtern Falle wäre ſie unendlich; im andern Falle wäre Gott theilbar; beydes aber läßt ſich nicht behaupten.

Bonavent l. c.

§. 726.

An dem Streite über die Freyheit der menſchlichen Seele nahm Bonaventura einen ſehr lebhaften Antheil. Er leugnete zuvörderſt die Freyheit der Thiere, welche damals von Einigen behauptet wurde. Man wollte dieſelbe daraus folgern, daß die Thiere nach dem Guten ſtreben, und das Uebel fliehen; daß ihnen das Vermögen zu entgegengeſetzten Handlungen, z. B. zum Zürnen und zum Schmeicheln, beywohne; daß die durch Kunſt abgerichteten Thiere ihre Begierden mäſſigen und unterdrücken lernten; daß endlich ihre Thätigkeiten nicht immer von auſſen beſtimt würden, ſondern aus einem innern Principe hervorgingen. Bonaventura gab eine gewiße Willkühr der Thiere zu, die ſich in ihren äuſſern Handlungen verrathe; aber die innern Handlungen hielt er alle für nothwendig durch die Natur der Thiere beſtimt, ohne doch dieſe Behauptung hinlänglich zu begründen. Ein an-

deres damals ſtreitiges Problem war, ob die Freyheit ein Vermögen ſey, das, wie Einige wollten, für ſich beſtehe, wie Andere, zum Verſtande und zur Vernunft gehöre; oder ob ſie für eine bloße Fertigkeit (habitus) gelten müſſe. Wurde die Freyheit als ein mit dem Verſtande und der Vernunft verbundenes Vermögen angeſehen, ſo fand man eine Schwierigkeit darin, wie ein Vermögen ein anderes Vermögen haben, oder in einem andern Vermögen ſeyn könne; und es laſſe ſich auch nicht begreifen, wie ein Vermögen aus zwey andern beſtehe? Galt die Freyheit für ein beſonderes Vermögen, ſo fiel der Begriff deſſelben mit dem Begriffe der Fertigkeit zuſammen. Bonaventura erklärte ſich für die Partey, welche die Freyheit als eine bloße Fertigkeit annahm. Noch eine ſtreitige Frage war, ob der freye Willen auch das Böſe wollen könne? Diejenigen, welche ſie bejahten, ſtützten ſich darauf, daß Freyheit des Willens ſich nothwendig auf Entgegengeſetzte beziehen müßte, welche nur das Gute und Böſe ſeyn könten; und daß auch der Menſch wegen guter oder böſer Handlungen gelobt oder getadelt werde, welches vorausſetze, daß er die einen wie die andern mit Freyheit verrichtet habe. Die verneinende Partey argumentirte dagegen, daß, wenn der freye Willen ſich auch auf das Böſe nothwendig erſtrecke, die Gottheit ebenfalls müſſe ſündigen

digen können; daß die Möglichkeit zu ſündigen mehr ein Unvermögen, als ein Vermögen ſey; und daß doch der Menſch das Böſe immer nur darum wolle, weil es ihm ein Gut zu ſeyn ſcheine, er folglich ſeinem freyen Willen nach eigentlich nur das Gute wolle. Bonaventura entſchied dahin, daß das vollkommen freye Weſen nur das Gute wollen könne; daß aber es eine nothwendige Folge der unvollkomnen Freyheit des Willens ſey, daß er auch das Böſe begehre. Eine ſehr unbefriedigende Ausflucht! Uebrigens vertheidigte Bonaventura mit Recht die unbedingte über allen Zwang erhabene innere Freyheit des Willens. Die äuſſere Freyheit kann freylich beſchränkt und ganz aufgehoben werden; aber die innere niemals.

Bonavent. l. c.

§. 727.

Die Unſterblichkeit der Seele ſuchte Bonaventura theils gegen manche Anfechtungen zu vertheidigen, theis durch neue Gründe zu befeſtigen. Gegen das Epikuriſche damals wiederholte Argument, daß die Seele von den Verletzungen des Körpers leide, und ſelbſt der

Verſtand dadurch zerrüttet werden könne, erwiederte er, daß von dem Mit-Leiden der Seele nicht auf das Mit-Sterben dieſer mit dem Körper geſchloſſen werden könne. Das Erſte ſey eine Folge der großen Neigung der Seele zum Körper; nicht aber das andere. Die Organe empfangen ihre Wirkſamkeit von der denkenden Seele; und die Denkkraft bedarf zu ihrer Thätigkeit des Empfindungsvermögens; daher es ſcheint, als ob die Seele zugleich mit dem Körper leide, ungeachtet ſie durch die Verletzung dieſes nicht ſelbſt mit verletzt wird. Als Gründe für die Unſterblichkeit braucht Bonaventura folgende: Das Gute wird oft in dem gegenwärtigen Leben nicht belohnt, und das Böſe oft nicht beſtraft; es muß alſo einen andern Zuſtand der Seelen nach dem Tode geben, in welchem dieſes Mißverhältniß aufgelöſt wird. Ferner: Keine Begierde eines lebenden Weſens iſt umſonſt, und ohne ein ihr entſprechendes Mittel der Befriedigung. Der Menſch hat die Begierde nach vollkomner Glückſeligkeit, die gleichwohl in dem gegenwärtigen Leben nicht befriedigt wird und werden kann; ſie muß alſo ihre Befriedigung in einem künftigen Leben finden. Endlich: die Kräfte des Körpers nehmen im Alter ab; hingegen die Kräfte der Seele nehmen zu. Die Seele iſt alſo nicht der Vergänglichkeit unterworfen, wie der Körper.

Bonavent. l. c. Vergl Tiedemann's Geiſt der ſpec. Phil. B. IV S. 450 ff.

§. 728.

Unſtreitig der berühmteſte Schüler Alberts des Groſſen war Thomas von Aquino. Er ſtammte aus einer gräflichen Familie dieſes Namens im Neapolitaniſchen ab, und ward im Jahre 1224 zu Roccaſicca, einem derſelben zugehörigen Schloſſe, gebohren. Seine erſte geleh te Bildung erhielt er ſchon als Knabe in dem Kloſter Monte Caſſino, und hernach in Neapel. Er gewann ei e ſolche Vorliebe für philoſophiſche und theologiſche Studien, daß er den Ausſichten entſagte, die ihm ſein Stand und ſeine Familienverbindung gewährte, und beſchloß, die einſame beſchauliche Lebensart im Kloſter zu erwählen. Im Jahre 1243 trat er ohne Wiſſen ſeiner Eltern in den Dominicanerorden. Da dieſe nebſt ſeiner ganzen Familie den Vorſatz des Thomas im höchſten Grade misbilligten, ſo bemühten ſi ſich auf alle Art, ihn davon zurückzubringen, und machten mehrere Verſuche, ihn den Händen der Mönche zu entziehen, die aber alle vereitelt wurden, da die Mönche eine Unterredung ſelbſt der Mutter des Thomas mit ihrem Sohne zu verhindern wußten. Damit er den Nachſtellun-

gen ſeiner Familie nicht länger ausgeſetzt bliebe, ſollte er nach Frankreich gebracht werden. Es gelang den Brüdern des Thomas, ihn auf dieſer Reiſe ſeinen Begleitern zu entreißen, und auf das väterliche Schloß zu entführen, wo er auch zwey Jahre in einer Art von Gefangenſchaft gehalten wurde. Er beharrte aber feſt bey ſeinem Entſchluße, ließ ſich aus dem Fenſter an einem Stricke herab, und entfloh mit Hülfe der Dominicaner nach Rom, die ihn zuerſt nach Paris, und dann nach Cölln ſchickten. Hier genoß er den Unterricht Alberts des Großen mit einem unbegrenzten Eifer. Er ſprach anfangs ſehr wenig, galt daher bey ſeinen Mitſchülern für einen höchſt ſtupiden Kopf, die ihn zum Spotte den Ochſen nannte. Albert, deßen Blick ihn richtiger würdigte, befreyte ihn von dieſer Verſpottung durch ſeine derbwitzige Erklärung; daß, wenn dieſer Ochs anfangen würde, ſeine Stimme zu erheben, die ganze Welt davon wiederhallen würde. Thomas ſchwang ſich in der That von einem Zöglinge zum Lehrer der Philoſophie empor; er bekam in Paris die höchſten Würden der theologiſchen Facultät, und gieng darauf als Definitor des Dominicanerordens in der römiſchen Provinz nach Italien. Hier erhielt er vom Pabſte Urban IV den Auftrag, die Ariſtoteliſche Philoſophie zu lehren, und in Schriften darüber zu commentiren.

Um

Um in philoſophiſcher Ruhe und Muſſe leben zu können, ſchlug er die Würde eines Erzbiſchofs aus, die ihm angeboten wurde, und begab ſich in das Kloſter zu Neapel, in welchem er in ſeiner Jugend gelebt hatte. Er ſtarb auf der Reiſe zu dem Concilium in Lyon 1274. Nach ſeinem Tode wurde er von ſeinem Orden als Wunderthäter geprieſen, und unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Wegen ſeines ausgebreiteten Ruhmes, den er ſich als Lehrer erwarb, empfieng er die Ehrennamen Doctor vniverſalis und Doctor angelicus.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 798.

§. 729.

Das Hauptverdienſt des Thomas beſteht in dem, was er durch ſeine Lehre und Schriften zur Verbreitung und Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie geleiſtet hat. Er lernte dieſe ſo wenig, wie Albert, aus den griechiſchen Originalwerken des Stagiriten, ſondern aus lateiniſchen höchſt fehlerhaften und oft ſinnloſen Ueberſetzungen kennen. Er benutzte aber mehrere damals auch durch lateiniſche Ueberſetzungen bekanter gewordene Commentare der griechiſchen Ausleger des Ariſtoteles, insbeſondre

die Commentare des Themiſtius, und auſſerdem die Schriften der lateiniſchen Kirchenväter, des Auguſtin und Boethius, und der arabiſchen Peripatetiker, des Averrhoes, Avicenna, AlGazel, u. a. Auf ſeine Auslegung hat er einen bewundernswürdigen Fleiß gewandt, um den Sinn des Textes aufzuhellen, wiewohl er doch oft ſeinen Zweck verfehlt, und der Beſchaffenheit des Textes nach, ſo wie er vor ihm lag, verfehlen mußte. Den neuern Geſchichtforſchern der Philoſophie iſt es nicht wohl zuzumuthen, die in den Bändereichen Werken des Thomas zerſtreuten etwa ihm eigenthümlichen Anſichten und Deutungen Ariſtoteliſcher Vorſtellungsarten aufzuſuchen. Leichter laſſen ſie ſich noch aus ſeinen einzelnen kleinern philoſophiſchen und theologiſchen Schriften hervorheben. Für das Zeitalter, in welchem Thomas lebte, waren ſie ſo wichtig, daß er Stifter einer unter den Scholaſtikern ſehr berühmten Schule, der Thomiſten, ward, die auch bis auf unſer Jahrhundert herab in den Ländern, in welchen die ſcholaſtiſch ariſtoteliſche Philoſophie ſich erhielt, fortdauerte.

§. 730.

Die ſcharfſinnige Subtilität des Thomas zeigt ſich unter andern bey ſeiner Erörterung der

der Lehre von der Materie und Form und ihrem gegenſeitigen Verhältniße auf eine eigenthümliche Weiſe. Erſtlich: Etwas exiſtirt entweder noch nicht, aber kann exiſtiren; oder es exiſtirt ſchon; jenes iſt das Mögliche (ens ſecundum potentiam); dieſes das Wirkliche (ens actu) Das Wirkliche iſt entweder weſentliches Seyn (Subſtanz), oder zufälliges (Accidens). So iſt der Menſch dem Weſen nach eine Subſtanz, während die Farbe, welche er hat, ein Accidens iſt. Beyden Verſchiedenheiten des Seyns correſpondirt eine Möglichkeit. Ein Menſch kann weiß; der Samen kann Menſch ſeyn. Dasjenige, dem dieſe Möglichkeiten zukommen, kann Materie genannt werden. Was der Subſtanz nach wirklich ſeyn kann, iſt die Materie, woraus etwas wird; was dem Accidens nach wirklich ſeyn kann, iſt die Materie, worin etwas wird. Der Samen z. B. iſt die Materie, woraus der Menſch wird; der Menſch die Materie, worin die Weiße wird. Thomas nennt auch dasjenige, was der Subſtanz nach wirklich ſeyn kann, die erſte Materie; hingegen, was als Accidens wirklich ſeyn kann, das Subject; ſo daß der Samen, woraus der Menſch werden kann, die erſte Materie; der Menſch aber das Subject der Farbe iſt. Durch das Subject wird das Accidens wirklich; daher heißt es von dem Accidens, daß

es in einem Subjecte ſey; anſtatt daß die erſte Materie (die Subſtanz) nicht in einem Subjecte iſt. Die Differenz zwiſchen Materie und Subject iſt alſo dieſe: Das Subject exiſtirt völlig an und für ſich, ohne daß zu ſeiner Exiſtenz etwas hinzukommen müßte. Der Menſch z. B. exiſtirt, er mag eine beſtimte Farbe haben, oder nicht haben. Die Materie aber hat nur eine unvollſtändige, oder eigentlich gar keine Exiſtenz; ſie kann nur dadurch zum Daſeyn gelangen, daß etwas zu ihr hinzukomt. Die Form giebt alſo das Daſeyn der Materie; nicht aber das Accidens dem Subjecte; ſondern umgekehrt. Zweytens: Dasjenige, worin etwas exiſtirt, ſey es nur der Subſtanz, oder dem Accidens nach, kann überhaupt Form genannt werden. Nimt ein Menſch, der eine beſtimte Farbe annehmen kann, dieſe Farbe wirklich an, ſo bekomt er ſie durch die Farbe. Der Samen, der ein Menſch werden kann, wird durch die Seele zum Menſchen. Da alſo die Form bewirkt, daß ein Ding wirklich iſt, ſo heißt ſie eben deßwegen ſelbſt **Wirklichkeit** (actus). Diejenige, welche denn ein Ding der Subſtanz nach wirklich macht, heißt ſubſtantielle; diejenige aber, die es dem Accidens nach wirklich macht, accidentelle Form. Die Entſtehung iſt eine Bewegung, ein Uebergang zur Form; es giebt alſo, jener Verſchiedenhit der Form gemäß,

eine

eine ſubſtantielle und eine relative Entſtehung; die ſubſtantielle findet ſtatt, wenn ein Menſch entſteht dadurch, daß die Materie die Form annimt; die relative, wenn er z. B. eine gewiße Farbe bekomt; im erſtern Falle wird der Menſch überhaupt; im andern wird der Menſch Etwas. Man darf dieſe Erörterungen des Thomas nur etwas ſchärfer beleuchten, um gleich einzuſehn, daß die Verſchiedenheit von Materie und Form hier zwar durch verſchiedene Worte bezeichnet, aber nicht in der That aufgeklärt ſey. Was das Accidens ſey, abgetrennt von der Subſtanz, und umgekehrt, hat er ganz unerklärt gelaſſen, und hierin liegt gerade die vornehmſte Schwierigkeit. — Das Entſtehn iſt Uebergang vom Nichtſeyn zum Seyn; das Vergehn Uebergang vom Seyn zum Nichtſeyn. Nicht aus jedem Nichtſeyn kann etwas werden, ſondern nur aus demjenigen Nichtſeyn, welches ſeyn kann. Das Entſtehn hat demnach drey Erforderniße: a) Etwas, das ſeyn kann (Materie); b) Etwas, das noch nicht iſt, was es werden ſoll (Privation); c) Etwas, wodurch ein Wirkliches wird (Form). Dieſe drey Erforderniße machen die Principien der Natur aus; die Form giebt dem entſtehenden Dinge Wirklichkeit; Materie und Privation ſind in Anſehung des Dinges einerley; nur verſchieden nach der Beziehung, worin man ſie nimt. Metall und

Form-

Formlos ſind vor der Verbindung mit der Form einerley; aber in einer Beziehung iſt die Rede vom Metall, in einer andern von der Formloſigkeit. Die Privation iſt daher ein zufälliges Princip, weil ſie in der Materie vorkomt, ohne doch weſentlich zu ihr zu gehören. Daraus fließt aber nicht, daß ſie nicht nothwendig ſey; denn das Accidens iſt doppelt, nothwendig und trennbar; die Materie kann aber nie ohne alle Privation ſeyn, weil eine Form immer nothwendig die andere ausſchließt. Die Materie iſt entweder ohne Form, und dann heißt ſie die erſte Materie; oder ſie hat ſchon eine Form, wie das Metall, bevor es eine Bildſäule wird. Die erſte Materie kann nicht definirt, und nur in Beziehung auf die Form erkannt werden; denn alle Definition wird erſt durch die Form möglich; jene verhält ſich zu allen möglichen Formen und Privationen, wie das Metall zur Bildſäule. Beyde, weder Materie, noch Form, können nicht entſtehn; indem ſonſt die Materie wieder Materie, und die Form wieder Form, in's Unendliche vorausſetzen würde. Die erſte Materie kann auch nicht wirklich für ſich vorhanden ſeyn; denn die wirkliche Exiſtenz wird durch die Form beſtimt, welche der Materie nicht zukomt; jene iſt alſo bloß der Möglichkeit nach (ſecundum potentiam) vorhanden. Materie, Form, und Privation ſind inzwiſchen doch zur

vol-

vollendeten Entſtehung eines wirklichen Dinges noch nicht hinreichend; das Mögliche kann ſich ſelbſt nicht wirklich machen; es muß ein thätiges Princip als wirkende Urſache hinzukommen, damit die Form aus der Materie hervorgehe. Alles Wirkende wirkt zu einem Zwecke; demnach muß es auch eine Endurſache geben. Die Urſachen der Dinge überhaupt laſſen ſich alſo auf vier Gattungen zurückführen: Die materiellen, formellen, wirkenden, und die Endurſachen. Aus der Zweckmäßigkeit der Wirkungen eines Dinges folgt aber nicht nothwendig, daß es ein verſtändiges Weſen ſey. Ein Ding kann nach Zwecken wirken, ohne dieſelben zu kennen, oder ſie einer vernünftigen Ueberlegung gemäß zu beſtimmen. Phyſiſche Körper wirken zweckmäßig, ſind aber zu ihrer Wirkſamkeit nothwendig beſtimt, und haben keine Auswahl. Verſtand iſt nur dann mit zweckmäßiger Wirkſamkeit eines Dinges verbunden, wenn und ſoferne die Thätigkeiten deſſelben nicht durch die Natur, ſondern durch den überlegenden freyen Willen beſtimt werden.

Offenbar hat hier Thomas den Begriff der Urſachen zu weit ausgedehnt. Materie und Form an ſich ſelbſt können nichts hervorbringen, und alſo auch nicht als Urſachen betrachtet werden, ob ſie gleich weſentlich noth-

nothwendige Bedingungen zum Daſeyn der Dinge überhaupt ſind. Die Lehre von den Endurſachen wurde auch vom Thomas bey weitem nicht in's Klare gebracht. S. *Thomas de Aquino* opusc. 31. fol. 207. ſq Opp. T. XVII. ed. Romæ 1570. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpec. Philoſ. B. IV S. 478. ff.

§. 731.

Auch in den ontologiſchen Begriffen von dem Dinge (ens) iſt dem Thomas Manches eigenthümlich. Er gab eine zwieſache Erklärung des Dinges. Es iſt entweder Etwas, wovon etwas ausgeſagt wird, obgleich das dadurch Geſetzte ſelbſt negativ iſt, wie wenn Negationen Dinge genannt werden; oder es iſt Etwas, das wirklich geſetzt wird, in welcher Bedeutung es dem negativen Dinge gerade entgegen ſteht. Wird das Ding in der realen Bedeutung genommen, ſo heißt es Weſen; es bezeichnet etwas allen Dingen Gemeinſames, auf welches ſich die verſchiedenen Geſchlechter und Arten der Dinge beziehen. Da alſo das Weſen die Definition des Dinges enthält, ſo wird es deßwegen die Quiddität genannt, weil es ausdrückt, was das Ding ſey. Es heißt auch Form oder Natur, inſofern es ein

voll-

vollſtändiges Ding anzeigt. Eigentlich und vorzüglich bezeichnet das Ding nur die Subſtanz; minder eigentlich das Accidens; das Weſen iſt daher auch eigentlich nur in den Subſtanzen, und uneigentlich in den Accidenzen enthalten. Die Subſtanzen ſind entweder einfach oder zuſammengeſetzt; beyde Gattungen enthalten das Weſen; aber die einfachen enthalten es auf eine wahrhaftere Art, weil ſie nach dem Thomas eine vorzüglichere Exiſtenz beſitzen, und die Gründe der zuſammengeſetzten Subſtanzen ſind, wie z. B. Gott, der die erſte und einfachſte aller Subſtanzen iſt. Die Wahrheit erklärte Thomas für die Uebereinſtimmung des Verſtandes und des Objects (adaequatio rei et intellectus). Es iſt aber der göttliche und der menſchliche Verſtand zu unterſcheiden. Jener verurſacht die Dinge und beſtimt ſie; dieſer wird von den Dingen beſtimt, und die Wahrheit ſeiner Erkentniß hängt von den Gegenſtänden ab. Iſt nun ein Ding dem Begriffe desſelben im göttlichen Verſtande gemäß, ſo heißt es in Beziehung auf dieſen wahr. Hier iſt alſo die Wahrheit der Dinge nicht in den Dingen, ſondern im Verſtande enthalten; denn ſie ſind nur inſofern wahr, als ſie durch den göttlichen Verſtand ſo gedacht werden. Durch die Wahrheit empfängt demnach das Ding keinen Zuſatz. Wahrheit und ihr Gegenſtand ſind nicht verſchieden. Es

er-

erhellt, daß, was Thomas Wahrheit im göttlichen Verſtande nennt, mit unſerm heutigen Begriffe der metaphyſiſchen Wahrheit zuſammentrifft.

Thomas de Aquino de ente et eſſentia. in Opp. T. IV. *Id.* in mag. ſentent. ad Hanibaldum Epiſcop. I diſt. 19. membr. 2. quaeſt. 1. (Baſil. 1492).

§. 732.

Die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtehn aus Materie und Form. Es erhebt ſich alſo die Frage: welche von beyden das Weſen jener begründe? Die Materie allein kann das Weſen nicht ausmachen; denn durch das Weſen wird das Geſchlecht des Dinges beſtimt, und durch die bloße Materie wird kein Ding dem Geſchlechte nach erkennbar. Aber auch die Form allein begründet das Weſen nicht, weil das Weſen durch die Definition ausgeſagt wird, und die Definition phyſiſcher Objecte nothwendig beydes, Form und Materie, befaſſen muß. Endlich kann auch das Weſen der zuſammengeſetzten Subſtanzen nicht in einem bloßen Verhältniße der Materie

zur

zur Form geſucht werden; denn dieſes würde ein äuſſeres Accidens ſeyn, durch welches ſich der Gegenſtand ſelbſt nicht erkennen ließe. Das Weſen der zuſammengeſetzten Subſtanzen kann demnach nichts anders, als wie eben die Zuſammenſetzung von Materie und Form bezeichnen, und iſt nicht mehr und nicht weniger in der Materie, als wie in der Form begründet. Die weitere Verfolgung der obigen Begriffe in ihren entferntern Beziehungen leitete auch den Thomas auf die Frage nach dem Princip der Individuation. Wie iſt zu erklären, daß dieſer Menſch ein Menſch überhaupt, und zugleich dieſer individuelle Menſch iſt? Die Materie, die im Weſen liegt, bewirkt die Individuation; damit läßt ſich nicht vereinigen, wie dennoch das Weſen ein Allgemeines bleiben, und eine Definition zulaſſen könne? Der Grund der Schwierigkeit lag darin, daß man die allgemeinen Begriffe der Gattungen der Dinge, entweder mit Plato für die wahren und wirklichen Subſtanzen hielt, oder mit dem Ariſtoteles für ſubſtantielle Formen der Individuen annahm. Denn nun fragte es ſich, wie die Form, die für die Gattung einzig iſt, in vielen Individuen ſeyn könne? Beyde Parteyen, ſo wenig die Platoniſchen, wie die Ariſtoteliſchen Scholaſtiker, vermochten dieſe Frage aus ihrem Geſichtspuncte, nach welchem ſie die allgemeinen Begriffe oder Formen als ob-

jective Realitäten betrachteten, zur hinlänglichen Befriedigung zu löſen. Wurden hingegen die allgemeinen Begriffe bloß für ſubjective logiſche Functionen genommen, was ſie wirklich nur ſind, ſo iſt die Verwandlung des allgemeinen Begriffs der Gattung in individuelle Begriffe, und umgekehrt dieſer in jenen, ſehr leicht zu erklären. Thomas entſchied das Problem folgendermaßen: Der allgemeine Begriff, ſagt er, drückt den Gegenſtand (die Materie) überhaupt und unbeſtimt aus; die Individuation hingegen drückt die bezeichnete Materie (materia signata) aus, und beſtimt dadurch den Gegenſtand. Unter der bezeichneten will Thomas die Materie in gewißen Dimenſionen betrachtet verſtanden wiſſen. So iſt die Definition des Menſchen überhaupt die Definition eines allgemeinen Begriffs; in der Definition des Sokrates wird dieſer beſtimte Körper deſſelben, dieſe beſtimte Farbe, kurz eine bezeichnete Materie geſetzt. Man ſieht es dieſer Entſcheidung auf den erſten Blick an, daß ſie eine Cirkelerklärung iſt; denn auch der Menſch überhaupt muß einen Körper und eine Farbe haben, und das war eben die Frage, wie der in einem allgemeinen Begriffe gegebene Körper überhaupt, ein individueller beſtimter Körper in einem beſondern Begriffe werden könne? Thomas ſchritt inzwiſchen in ſeiner Erörterung weiter fort. Zum Weſen einer zuſam-

men-

mengeſetzten Subſtanz gehört nur die unbeſtimmte Materie, die folglich auch dem Weſen keine Individuation mittheilt. Bey den einfachen Subſtanzen, die keine Materie enthalten, fallen, ſo zu ſagen, Form und Materie zuſammen, und ſind identiſch. Die Formen können ohne Materie exiſtiren, indem ſie als Formen von der Materie unabhängig ſind; die Materie aber, die von der Form erſt ihre Wirklichkeit empfängt, kann ohne die Form nicht ſeyn. Daß es Formen giebt, die nothwendig mit der Materie verbunden ſind, rührt daher, weil ſie von dem Urprincipe alles Vorhandenen, der abſoluten reinen Wirklichkeit (actus purus), zu weit entfernt ſind, und deßhalb zu viel Möglichkeit und zu wenig Wirklichkeit enthalten. Die dem Urprincipe nähern Formen aber, dergleichen die denkenden Weſen ſind, können ohne Materie beſtehen. Da dieſe weiter nichts als Formen ſind, ſo kann auch ihr Weſen (Quidditát) nichts anders ſeyn. Gegen dieſe letztere Behauptung ließ ſich einwenden, daß, wenn die einfachen denkenden Subſtanzen bloße Formen ſind, ihnen kein von dieſen verſchiedenes Weſen zukomme; und ſie alsdenn bloße allgemeine Begriffe ſind, wodurch ihre Individualität aufgehoben wird: Thomas erwiederte mit Avicenna, daß in Beziehung auf die einfachen Subſtanzen Gattung und Individuum identiſch ſeyen, und folglich

lich hier die allgemeine Subſtanz zugleich eine individuelle wäre. Ein offenbarer Widerſpruch!

Thomas de Aquino de ente et eſſentia cap. 2. ſq.

§. 733.

Am meiſten hat ſich auch Thomas, wie es die philoſophiſche Richtung ſeines Zeitalters mit ſich brachte, mit der rationalen Theologie beſchäfftigt. Er ſchränkte ſich hierbey nicht auf die Ariſtoteliſche Lehre ein; vielmehr verließ und berichtigte er dieſelbe; vornehmlich folgte er den Alexandriniſchen Philoſophen, dem Proklus, Auguſtin, Dionys dem Areopagiten, den Arabern, und unter ſeinen neuern Vorgängern dem Anſelm von Canterbury. Ein paar ihm eigene Argumentationen für das Daſeyn Gottes ſind dieſe: Das Wahrſte exiſtirt, nach dem Ariſtoteles, am meiſten, iſt am reellſten, oder abſolut Eins. Es muß aber ein höchſt Wahres geben; denn Eines iſt falſcher, als das Andere; es muß alſo auch Eines wahrer, als das Andere ſeyn; folglich muß Etwas exiſtiren, welches das Wahrſte und Reellſte von Allem iſt, und dieſes iſt Gott. Im Weſentlichen läuft dieſe Argumentation mit der zuſammen, welche vom Auguſtin und

An-

Anſelm aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens geführt wurde; nur daß Thomas die Exiſtenz des Wahrſten aus der Gradation des Falſchen und Wahren herleitete. Er begieng aber einen Sprung im Schließen, indem er das Wahrſte mit dem Reellſten ſchlechthin identiſch nahm. Es kann ein Satz abſolut wahr ſeyn (logiſch), ohne daß das wirkliche Daſeyn der Dinge, die durch ihn ausgeſagt werden, nothwendig damit zuſammenhinge. Auch iſt es falſch, daß Etwas mehr wahr ſey, als das Andere; es iſt nur eine und dieſelbe Wahrheit ſchlechthin möglich. Eine andere Argumentation des Thomas iſt: Was ein von ſeinem Weſen verſchiedenes Daſeyn hat, hat dieſes Daſeyn nicht von ſich oder nicht weſentlich, ſondern von auſſen; denn hier gehört das Daſeyn nicht zum Weſen, und kann von dem Dinge getrennt werden. Es giebt aber ſolche Dinge, die ein von ihrem Weſen verſchiedenes Daſeyn haben, und deshalb nicht von ſich, ſondern durch andere exiſtiren. Daß die Reihe von Urſachen und Wirkungen in's Unendliche fortgehe, iſt unmöglich, war ein Ariſtoteliſcher Satz. Alſo muß ein Weſen exiſtiren, das ſein Daſeyn durch ſich ſelbſt hat, und bey welchem Daſeyn und Weſen identiſch ſind. Dieſes Weſen iſt die erſte Urſache alles Vorhandnen, oder Gott. Auch dieſer Beweis beruht auf einer zwiefachen petitio

 prin-

principii. Daß ein Ding nicht nothwendig vorhanden ſey, deſſen Weſen von ſeinem Daſeyn verſchieden gedacht werden könne; und daß eine erſte Urſache nothwendig ſey, ſind Sätze, die Thomas ſupponirte, aber nicht erwieſen hatte.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 13. Opp. T. IX. *Id.* de ente et eſſentia cap. 5. Opp. T. IV. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 494. ff.

§. 734.

Thomas behauptete gegen die Alexandriner eine Möglichkeit der Erkentniß Gottes. Aus der Natur der Geſchöpfe können wir auf die Gottheit ſchließen, und manche Namen alſo, womit wir die Eigenſchaften jener bezeichnen, laſſen ſich auf dieſe übertragen, ſo daß ſie überhaupt von uns benannt werden kann. Einige Namen von Eigenſchaften der Geſchöpfe bezeichnen abſolute Vollkommenheit z. B. Weißheit, Gerechtigkeit, Güte; dieſe können in eigentlicher Bedeutung auf die Gottheit bezogen werden; andere bezeichnen eine Realität, welche nur auf eine gewiſſe Gattung von Geſchöpfen beſchränkt iſt; dieſe laſſen ſich der Gottheit nur uneigentlich beylegen. Thomas wider-

verſtritt daher auch den Alexandrinern und dem Dionys dem Areopagiten darin, daß der Gottheit keine poſitive Eigenſchaften beygelegt werden könten, und nahm hiervon das Gegentheil an. In der Gottheit drücken das Weſen und die Eigenſchaften desſelben die höchſte Identität aus. Die poſitive Bejahung von Eigenſchaften bezeichnet freylich gewöhnlich eine Zuſammenſetzung von Subject und Prädicat. Dieſer Schwierigkeit wich aber Thomas dadurch aus, daß er ſagte, ſie bezeichneten dieſelbe nicht bey ganz identiſchen Säzen, und ſelbſt das Einfache werde zuweilen als zuſammengeſetzt bezeichnet, ohne daß es darum minder einfach würde. Bey dieſer Antwort blieb gleichwohl der Einwurf übrig, wie die Identität des Weſens erhalten werden könne, ſobald Subject und Prädicat, die zuſammengeſetzt werden, ganz verſchiedene Begriffe ſind? Indeßen beſtimte nun Thomas vermöge jener Vorausſetzungen die Prädicate der Gottheit: Erſtlich: Gott iſt eine Subſtanz. Es kann aber die Subſtanz in einem verſchiedenen Sinne genommen werden. Sie bedeutet a) dasjenige, was für ſich iſt, und in ſeinem Daſeyn nicht von andern Weſen abhängt; b) dasjenige, was das Subſtrat anderer zu ihm gehöriger Merkmale ausmacht (quod ſubſtat aliis). Nur in der erſtern Bedeutung kann Gott eine Subſtanz heißen. Der

letztere Begriff der Subſtanz, der auch in mehr Gattungen zerfällt, läßt ſich nicht auf die Gottheit anwenden. Zweytens: Gott iſt einzig, und die erſte Urſache alles Vorhandnen. Die erſte Urſache iſt nichts weiter, als das abſolute Seyn, ohne alle unterſcheidende Merkmale; denn hätte ſie dieſe, ſo wäre ſie nicht reines Seyn, ſondern Seyn mit einer Form verbunden. Noch weniger kann Materie zu dem abſoluten Urſeyn hinzukommen; dieſes würde dadurch materiell und in ſeinem Selbſtbeſtande aufgehoben werden. Die erſte Urſache kann demnach nur einzig ſeyn. Drittens: Gott iſt erſtes Princip der Bewegung, und als ſolches ſelbſt unbeweglich und unveränderlich. Aus dieſem Ariſtoteliſchen Satze werden nun vom Thomas die übrigen Eigenſchaften Gottes entwickelt. Was unveränderlich iſt, kann nicht entſtehn und vergehn; Gott ſteht daher nicht unter den Bedingungen der Zeit; es iſt in ihm keine Succeſſion und keine Dauer; denn dies würde ein Seyn nach dem andern ſeyn; was er iſt, iſt er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sofern Gott ewig iſt, hat er überhaupt kein Vermögen, etwas zu leiden; denn was ein Vermögen hat und leiden kann, kann inſofern auch nicht ſeyn; von der ewigen Gottheit kann aber das Nichtſeyn ſchlechterdings nicht gedacht werden. Vor der Möglichkeit geht immer die Wirklich-

keit

keit her; das Mögliche kann nie durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch das Wirkliche zum Daſeyn gelangen; was folglich möglicher weiſe etwas ſeyn kann, was es nicht iſt, vor dem geht ein Wirkliches her; nun iſt Gott das erſte Princip, vor dem nichts hergeht. Ferner: Gott exiſtirt durch ſich ſelbſt, und hat keine Urſache; alles hat aber eine Urſache, was noch etwas anders ſeyn kann, als was es iſt; mithin kann Gott nichts mehr ſeyn, als was er iſt. Endlich, das Mögliche ſetzt ein Wirkliches voraus; dieſe Vorausſetzung kann ſich nicht in's Unendliche erſtrecken; es muß alſo urſprünglich eine reine abſolute Wirklichkeit exiſtiren, und dieſe iſt Gott. Eben hieraus folgert auch Thomas wiederum, daß die Gottheit einfach ſeyn müſſe. Iſt etwas aus Mehrern zuſammengeſetzt, ſo liegt eine Möglichkeit (potentia) in ihm, etwas zu ſeyn; denn die verbundenen Dinge konten eher oerbunden werden; in Gott aber liegt durchaus keine Möglichkeit, und er kann alſo auch nicht zuſammengeſetzt ſeyn.

Gegen alle dieſe Raiſonnements läßt ſich dialektiſch Mehreres einwenden. Wird z. B. die Exiſtenz Gottes als von der Zeit unabhängig genommen, ohne alle Succeſſion und Dauer, ſo iſt ſie unvorſtellbar; und damit fällt die Behauptung des Thomas weg, daß es eine Erkentniß der Gott-

 heit

heit geben könne. Wird der Gottheit alles Vermögen abgeſprochen, und iſt ſie bloße reine Wirklichkeit, ſo muß ihr doch Thätigkeit beygelegt werden, und daraus folgt eine Ewigkeit der Schöpfung, was ebenfalls unvorſtellbar iſt. Das Daſeyn des Zufälligen durch die Gottheit wird auch alsdenn ganz unerklärlich. S. *Thomas de Aquino* contra gentiles I, 13. ſq. Opp. T. IX. De ente et eſſentia cap. 5. T. IV. *Id.* in Mag. Sent. I diſtinct. 4. quaeſt. 4. diſt. 8. quaeſt. 1. art. 1. diſt. 22. quaeſt. 1.

§. 735.

Wird Gott als ein abſolut einfaches Weſen gedacht, ſo iſt mit dieſem Begriffe die Mehrheit der Vollkommenheiten, die ihm zugeſtanden werden, unvereinbar. Wie kann Gott einfach ſeyn, und doch Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, als verſchiedene Vollkommenheiten beſitzen? Thomas antwortete auf dieſe Frage: daß allerdings die Vollkommenheiten der Geſchöpfe in der Gottheit, als ihrer Urſache, exiſtiren müßten. Dieſe Vollkomheiten ſind aber nur in den Geſchöpfen verſchieden, nicht in der Gottheit. Freylich ſind Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, u. w. verſchiedene Begriffe; aber der Unterſchied liegt

nur

nur in dem Denken des Verſtandes. Der menſchliche Verſtand kann die Gottheit nicht, wie ſie iſt, in ihrer abſoluten Einfachheit denken; ſondern er iſt genöthigt, ſie unter mehrern Begriffen zu denken. Er abſtrahirt die Vollkommenheit verſchieden und beſonders von den verſchiedenen Gattungen der Geſchöpfe, und daher iſt es ihm nicht möglich, ſie in einer umfaſſenden Einheit auf die Gottheit zu beziehen. Aber gerade daraus, daß der Verſtand jene Begriffe verſchiedener göttlicher Eigenſchaften nicht in einer Einheit zu denken vermag, folgt immer das Gegentheil deßen, was Thomas erweiſen wollte. Richtiger ſchließt er aus der angenommenen Einfachheit Gottes die Unkörperlichkeit desſelben; denn wäre die Gottheit körperlich, ſo müßte ſie auch zuſammengeſetzt, beweglich, und endlich ſeyn, da jeder Körper eine begrenzte Grösse hat, die noch größer vorgeſtellt werden kann. Ueberdem iſt das Denkbare durch Verſtand edler, als das Wahrnehmbare durch die Sinne; Gott alſo kann nur ein Gegenſtand des denkenden Verſtandes, nicht der ſinnlichen Wahrnehmung ſeyn. Auch iſt das Leben edler, als der Körper, der nicht an und für ſich, ſondern nur durch das Leben lebt, und dieſem ſeinen Vorzug vor dem Lebloſen verdankt. Ein anderer aus dem Obigen abgeleiteter Satz die Gottheit betreffend iſt: Gott iſt ſein eignes Weſen (Quidditát); oder

in

in Gott ſind Weſen und Seyn nicht verſchieden, und auſſer ſeinem Weſen iſt nichts in ihm. Thomas führte den Beweis für dieſen Satz ſo: Ein Ding iſt zuſammengeſetzt, das nicht ſein eignes Weſen iſt; denn auſſer dem Weſen iſt in ihm noch etwas; Gott aber iſt ohne alle Zuſammenſetzung. In einem Dinge iſt dasjenige auſſer ſeinem Weſen, was nicht zur Definition des Dinges gehört; denn die Definition drückt das Weſen (die Quidditát) des Dinges aus. In Gott aber ſind keine Accidenzen, die zur Deſmition desſelben nicht gehörten. Endlich wenn ein Ding nicht ſelbſt ſein Weſen iſt, ſo iſt das Weſen die Urſache des Dinges; indem es durch dasſelbe ſeine Form empfángt, und von andern Dingen unterſchieden wird. Wáre folglich Gott nicht ſein eignes Weſen, ſo würde ſein Daſeyn von einer Urſache auſſer ihm abhangen. Was den Thomas u. a. veranlaßte, ſo vielen Scharfſinn und Fleiß auf dieſe Argumentation zu verwenden, daß Gottes Seyn und Weſen identiſch wáren, war, daß er jedem auf Trennbarkeit der góttlichen Subſtanz führenden Merkmale entgehen wollte. Wurden nun das Seyn und das Weſen Gottes verſchieden genommen, ſo ſchien das Merkmal des Zuſammengeſetzten von der Subſtanz der Gottheit nicht abgelehnt werden zu kónnen, und davon wáre wiederum das Merkmal der Vergánglichkeit Gottes eine unmittelbare Folge

ge-

geweſen. Inzwiſchen bemerkte er nicht, daß er eben durch die Argumentation eine Ungereimtheit darzuthun ſich beſtrebe, da Seyn und Weſen nicht anders als wie verſchieden vom Verſtande gedacht werden können. Daß Gott keine Accidenzen habe, beruht nach Thomas auf folgendem Raiſonnement: Gott hat kein Vermögen zu leiden; dieſes müßte er aber haben, wenn ihm Accidenzen zukommen ſollten; denn das Accidens gehört nicht zum Weſen des Dinges, und erfodert alſo ein beſonderes Vermögen, um es aufzunehmen. Ferner: das Accidens iſt dem Subjecte nicht nothwendig; es kann daſeyn, und auch mangeln; folglich ein Subject, das der Accidenzen fähig iſt, iſt auch der Veränderung fähig, und dieſes widerſpricht der Unveränderlichkeit Gottes. Dieſe Unveränderlichkeit bringt auch mit ſich, daß in Gott durchaus keine Differenz iſt. Denn dieſe Differenz, wodurch das Seyn und Weſen Gottes unterſchieden würde, würde einen Zuſatz zu dem Seyn erfodern; dann wäre aber der Zuſatz dem Weſen Gottes nothwendig, und daraus würde folgen, daß das Seyn und Weſen Gottes an ſich ſelbſt nicht nothwendig wäre. Müßte auch die Exiſtenz Gottes der Differenz wegen einen Zuſatz erhalten, ſo wäre in Gott ein Vermögen, den Zuſatz aufzunehmen; Gott aber hat kein Vermögen. Gott gehört ferner unter kein Geſchlecht; wäre dies, ſo müßte ihm

eine

eine Differenz zur Unterſcheidung von dem Geſchlechte eigen ſeyn; dieſe findet nicht bey ihm ſtatt. Auch könte das Geſchlecht, worunter Gott gehörte, kein anderes ſeyn, als das der Subſtanz oder des Accidens. Unter das Geſchlecht der Subſtanz kann Gott nicht gehören; denn keine Subſtanz iſt ihr Seyn ſelbſt, indem ſonſt jede Subſtanz nothwendig und für ſich da wäre, was nicht der Fall ſeyn kann. Noch weniger kann Gott unter das Geſchlecht des Accidens gehören; denn das Accidens kann nie das erſte Weſen ſeyn, weil es immer ein Seyn vorausſetzt, dem es inhärirt. Es iſt auffallend, daß Thomas und ſeine Schule, ſo wie die mit ihm aus gleichen Principien philoſophirenden Vorgänger und Zeitgenoſſen, nicht daran dachten, wie ihr Begriff von Gott, durch die Art, wie ſie ihn beſtimmen zu müſſen vermeynten, in Nichts aufgelöſt wurde. Aber man war damals ſchon zu ſehr daran gewöhnt worden, bedeutungsloſe Worte mit reellen Begriffen zu verwechſeln.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 18 ſq.

§. 736.

Soferne in Gott Seyn und Weſen identiſch gedacht, und alle Materie von ihm ausge-

geſchloſſen wird, die Realität aber lediglich in der Form beſtehen ſoll; war es eine ſehr natürliche Folgerung, welche die Alexandriniſchen Philoſophen, und namentlich Dionys der Areopagit gezogen hatten, daß alle Formen aus dem göttlichen Weſen abſtammten, und Gott alſo die Form eines jeden Dinges ausmache. Da dieſe Vorſtellungsart gleichwohl zu mehrern Ungereimtheiten führte, wie das Emanations-ſyſtem überhaupt, ſo war ſie bereits von den ältern Kirchenvätern, insbeſondre vom Auguſtin, beſtritten und verworfen worden, und widerſprach alſo dem herſchenden Syſteme der Kirche, auch wie es zu Thomas Zeit beſtimt war. Dieſer hat alſo ebenfalls gegen dieſelbe argumentirt. Erſtlich: Das Seyn iſt allen Dingen gemein; folglich können die Dinge nicht durch daſſelbe unterſchieden werden. Entweder müßte alſo die Exiſtenz in ſich ſelbſt verſchiedenartig, oder die Dinge müſſen verſchieden ſeyn, denen das Seyn zukomt. Daß die Exiſtenz in ſich ſelbſt verſchiedenartig ſey, iſt unmöglich. Das andere muß alſo ſtatt finden. Bey Gott aber ſind Seyn und Weſen einerley; wäre demnach das Weſen Gottes die Form aller Dinge, ſo müßten alle Dinge eine abſolute Einheit ſeyn, wie die Gottheit ſelbſt iſt. Zweytens: Was vielen gemeinſam iſt, iſt wirklich abgeſondert von den Vielen Nichts; denn nur als ein Gedankending kann es von ihnen

ge-

abgeſondert werden. Das Thier abgeſondert von individuellen Thieren iſt an ſich Nichts; es exiſtirt nur in der Abſtraction; wäre das nicht, ſo müßten mehr Thiere überhaupt, in mehr individuellen Thieren ſeyn, was ſich widerſpricht. Noch weniger kann alſo auch das Seyn als etwas auſſer den individuellen Dingen Wirkliches betrachtet werden. Gott wäre ein bloßes Gedankending, wenn er das Seyn überhaupt wäre. Auch würde dabey das Entſtehn und Vergehn unmöglich, weil Gott ewig iſt, und ſein Daſeyn keinen Anfang und kein Ende haben kann.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 26.

§. 737.

Gott iſt das vollkommenſte Weſen. Für dieſen Satz bringt Thomas mehr beſondere Argumente bey. Angenommen, es gäbe eine weiße Farbe an und für ſich, ſo könte ihr keine der Vollkommenheiten fehlen, die dieſer Farbe eigen ſeyn mögen. Einem weißen Gegenſtande würde von dieſen Vollkommenheiten nur darum etwas fehlen, weil der Gegenſtand die Farbe nicht vollkommen aufnehmen könte. Alles, was rein und unvermiſcht exiſtirt, iſt, was es iſt, auf's vollkommenſte. Gott iſt aber das

reine

reine Seyn ſelbſt; alle mögliche Vollkommenheit des Seyns muß ihm zuſtehen; folglich jede Vollkommenheit, die irgend ein vorhandenes Ding nur haben kann. Nur inſofern ein Gegenſtand exiſtirt, kann er Vollkommenheit beſitzen; Unvollkommenheit, ſofern er etwas nicht iſt; von Gott gilt aber durchaus kein Nichtſeyn; er iſt alſo überhaupt das vollkommenſte Weſen. Ein anderer in ſeiner Art ſehr ſeltſamer Beweis, welchen Thomas braucht, iſt dieſer: Alles Unvollkomne ſetzt das Vollkomne voraus; denn nur von dieſem kann es herrühren. Gott iſt alſo das Vollkommenſte, weil er aller Dinge Grund iſt. Daß aber das Unvollkomne durch das Vollkomne bewirkt werde, erklärte Thomas ſo: Die Wirkung kann nicht vollkomner ſeyn, als die Urſache; denn die Urſache kann nur inſofern wirken, als ſie ſelbſt Wirklichkeit und Kraft hat. Gott, als die Urſache aller Dinge, iſt folglich immer vollkomner, als dieſe. Thomas bedachte hierbey nicht, daß die Erfahrung ſeinem Raiſonnement zu widerſtreiten ſcheine. Das Unvollkomne kann auch vom Unvollkomnen herrühren, und die Urſache kann etwas Vollkomneres hervorbringen, als ſie ſelbſt iſt. Vielleicht ahndete er, daß ſich dieſer Erfahrungsſchein auf Täuſchung gründe, und metaphyſiſch bald berichtigen laſſe; daher er desſelben gar nicht erwähnte. Die Unterſuchung des Thomas wird im weitern Verfol-

ge immer verwickelter. Er ſchließt aus den obigen Argumentationen, daß nur diejenigen Wörter, welche abſolute Vollkommenheit bezeichnen, eigentlich von Gott gebraucht werden dürfen, z. B. Weißheit, Güte, Gerechtigkeit; hingegen ſolche, die nur eine eingeſchränkte Vollkommenheit ausdrücken, weil ſie von den Eigenſchaften eingeſchränkter Geſchöpfe entlehnt ſind, ſich auf die Gottheit nur figürlich und uneigentlich anwenden laſſen. Es offenbart ſich aber, daß auch jene Wörter ihren Gegenſtand immer nur unvollkommen bezeichnen; es iſt kein Begriff, und mithin auch kein Wort für uns denkbar, in welchem nicht Form und Materie unterſchieden werden; das abſolute Seyn oder die reine Form kann von uns nicht gedacht werden. So bezeichnet Güte oder Gerechtigkeit bloß ein Abſtractum; man muß ihm ein Subject unterlegen, wenn etwas Wirkliches dabey gedacht werden ſoll; und dann iſt der Begriff aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Im ſtrengſten Sinne genommen können alſo nicht einmal jene Wörter, die abſolute Vollkommenheiten bezeichnen, von Gott gebraucht werden, ſondern nur uneigentlich. Werden nun der Gottheit mehrere Vollkommenheiten mit mehrern Worten beygelegt, ſo ſcheint dieſes eine Zuſammenſetzung im Weſen Gottes auszudrücken, und der obigen Behauptung des Thomas von der abſoluten Einfachheit Gottes zu

wi-

widerſprechen. Er bemüht ſich alſo darzuthun, daß die Mehrheit der göttlichen Prädicate nicht eine reelle Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften ſey. Die Sonne hat eine Kraft zu erwärmen; durch dieſe Kraft bringt ſie nicht bloß Wärme, ſondern auch mannichfaltige andere Wirkungen hervor; dem ungeachtet iſt es dieſelbe Kraft, welche alle dieſe verſchiedenen Erſcheinungen bewirkt. Auf eben die Weiſe iſt in Gott nur Eine Vollkommenheit, in welcher die Vollkommenheiten aller vorhandenen Dinge ihren Grund haben, welche wir mittelſt der Abſtraction von dieſen auf die Gottheit übertragen. Die Bezeichnung der Gottheit durch mehrere und verſchiedene Vollkommenheiten iſt bloß menſchlich; denn wir erkennen die Gottheit nur aus ihren Wirkungen, und können von dieſen allein die Bezeichnung entlehnen. Inzwiſchen folgt hieraus wiederum nicht, daß den verſchiedenen Wörtern, welche die Vollkommenheiten Gottes ausdrücken, weil dieſe letztern in der Gottheit Eins ausmachen, nicht ein verſchiedener Sinn beygelegt werden müßte. Im Weſen Gottes ſind die mehrern Vollkommenheiten zwar Eins; aber dennoch ſind ſie für uns ſowohl dem Begriffe, als der Sache nach, wirklich verſchieden. Wir vermögen nicht die Gottheit mit Einem Blicke zu umfaſſen; wir müſſen dieſelbe in verſchiedenen Beziehungen, gleichſam von verſchiedenen Seiten erwägen;

 und

und daher ihr auch mehr verſchiedene Vollkommenheiten zuſchreiben. Jede dieſer Vollkommenheiten hat aber ihren Grund in Gott; es muß alſo in Gott eine Wirklichkeit ſeyn, welche den Begriffen derſelben entſpricht; die Namen der verſchiedenen Eigenſchaften Gottes bezeichnen alſo in der That für uns reelle Eigenſchaften, wiewohl objectiv im Weſen Gottes alle nur Eine Vollkommenheit ſind.

Thomas de Aquino contra gentiles I, 26 ſq.

§. 738.

Gott als das vollkommenſte Weſen iſt gut. Gut iſt dasjenige, wonach Alles ſtrebt; es ſtrebt aber Alles nach dem Seyn, und Gott iſt das reine abſolute Seyn ſelbſt. Gott iſt auch das höchſte Gut. Er iſt die Urſache alles Guten, und was die Urſache gleichartiger Dinge iſt, macht in der Gattung derſelben das Oberſte aus. Aus dem Begriffe der Gottheit als des höchſten Gutes entwickelt Thomas auch die Einzigkeit derſelben. Es kann nur Ein höchſtes Gut geben; nicht mehrere neben einander. Vermöge der Eigenſchaft der höchſten Vollkommenheit iſt Gott ferner intenſiv unendlich. Denn die höchſte Vollkommenheit

heit ſchließt alle Möglichkeit und alles Vermögen aus, weil ein Vermögen mit uneingeſchränkter Vollkommenheit nicht beſteht. Die reine Wirklichkeit läßt auch keine Grenzen zu, woraus ebenfalls die Unendlichkeit Gottes folgt. Ferner: Der Verſtand kann immer Etwas Größeres denken, als jedes gegebene Endliche; aber etwas Größeres, als Gott, kann er nicht denken; alſo iſt Gott unendlich. Noch ein Argument des Thomas iſt: Je mächtiger die Urſache eines Dinges iſt, deſto länger dauert es; Gottes Dauer iſt ohne Ende, folglich muß auch ſein Seyn und ſeine Macht unendlich ſeyn, da er keine Urſache auſſer ſich hat. Die Eigenſchaft der höchſten Vollkommenheit in Gott berechtigt auch zu dem Schluße, daß Gott Verſtand beſitzt, und ein denkendes Weſen iſt. Die höchſte Vollkommenheit wird nur durch die Denkkraft möglich, und dieſe kann alſo der Gottheit nicht fehlen. Wenn es Gegenſtände giebt, die zu einem beſtimten Ziele hinwirken, ohne daß ſie ſelbſt ſich dieſes Ziel vorgeſtekt hätten, ſo muß es ihnen von einem andern Weſen vorgeſtekt ſeyn. Die Gegenſtände der Natur ſind aber von der Art; ſie ſtreben nach einem Ziele, das ſie ſelbſt nicht kennen; es muß ihnen alſo dieſes von einem verſtändigen Weſen voraus beſtimt ſeyn. Wird der Gottheit Verſtand beygelegt, ſo muß ſie auch von ſich ſelbſt und von den von ihr verſchiede-

 nen

nen Dingen eine Erkentniß haben. Aber wie iſt dieſe Erkentniß beſchaffen? Iſt ſie allgemein? Oder iſt ſie auch individuell? Thomas bejahte das Letztere, und zwar aus folgenden Gründen; Wer verſtändig handelt, hat einen Begriff von dem, was er thut. Da aber der Begriff die Form des Dinges beſtimt, das bewirkt werden ſoll, ſo kann er nicht bloß allgemein, ſondern er muß individuell ſeyn. Nun bringt Gott Alles mit Verſtande hervor; er muß folglich auch eine individuelle Erkentniß haben. Ferner: Die Erkentniß Gottes iſt die vollkommenſte, welche es nur geben mag; eine jede allgemeine Erkentniß, da ſie gerade die weſentlichen und eigentlichen Beſtimmungen des Seyns nicht enthält, iſt unvollkommen; auch daraus erhellt, daß die Erkentniß Gottes ebenfalls individuell ſeyn müſſe. Thomas lehnt hierbey zugleich einige Einwürfe ab, welche gegen dieſe Behauptung vorgebracht werden konten. Die Erkentniß äuſſerer Gegenſtände, könte man ſagen, wird durch dieſe verurſacht, und kann alſo erſt erworben werden; dies läßt ſich nun auf Gott nicht anwenden; folglich hätte Gott keine individuelle Erkentniß. Die Antwort iſt: Nicht die äuſſern Gegenſtände bewirken die Erkentniß Gottes, ſondern umgekehrt dieſe bewirkt jene. Die Erkentniß gehört alſo zum göttlichen Weſen, und komt ihm nicht

erſt von auſſen hinzu. Ein anderer Einwurf war: Der Verſtand kann nur das Allgemeine, nicht das Individuelle erkennen; die Erkentniß des göttlichen Verſtandes iſt demnach auch nur auf das Allgemeine eingeſchränkt. Hierauf erwiederte Thomas, daß die göttliche Verſtandeserkentniß bloß die Form abſtrahirt von aller Materie enthalte, und hier alſo die Bedingung der Allgemeinheit nicht nothwendig ſey.

Thomas de Aquino contra gentiles I. 41 ſq.

§. 739.

Ungeachtet Gott auch das Individuelle und folglich eine Mehrheit von Dingen erkennt, ſo ſteht doch dieſes mit dem Begriffe von ſeiner Einfachheit nicht im Widerſpruche. Denn die Erkentniß Gottes umfaßt alles Vorhandne zugleich, und iſt durchaus an keine Zeit gebunden. Wäre die göttliche Erkentniß ſucceſſiv, ſo wäre ſie auch der Veränderung unterworfen, und Gott ſelbſt würde veränderlich ſeyn; er iſt aber unveränderlich. Das Weſen der Gottheit iſt ein abſolutes Seyn; in dieſem kann kein Vorherſeyn und Nachherſeyn ſtatt finden; folglich auch nicht in der göttlichen Erkentniß.

Auch aus dem Grunde kann die göttliche Erkentniß nicht ſucceſſiv ſeyn, weil ſie ein Vermögen in Gott voraussetzte, das noch nicht Erkante erſt künftig zu erkennen, und in Gott gar kein Vermögen angenommen werden kann. Freylich mußte Thomas ſich bemühen, die Einfachheit Gottes mit der Erkentniß der individuellen Mehrheit zu vereinbaren; nur erreichte er dieſen Zweck durch die angegebnen Gründe nicht; denn wie Erkentniß des Mannichfaltigen, das in der Zeit erfolgt, ohne Succeſſion möglich iſt, iſt für uns eben ſo unbegreiflich, wie ſelbſt die Exiſtenz auſſerhalb der Zeit es iſt. — Wird die göttliche Erkentniß als die vollkommenſte und als alle Dinge und ihre Veränderungen von Ewigkeit zu Ewigkeit umfaſſend gedacht, ſo entſteht die Frage: wie damit die Freyheit des Menſchen in ſeinen Handlungen verträglich ſey? Thomas behauptet die Freyheit, auch im Verhältniße zur Gottheit, mit eben den unbefriedigenden Gründen, auf welche ſich ſchon ſeine Vorgänger berufen hatten. — Ferner aus der Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß folgert er auch die Unendlichkeit derſelben, jedoch ſo, daß dieſe Eigenſchaft derſelben ſeinen anderweitigen Begriffen vom göttlichen Weſen und dem Verhältniße deſſelben zu den Dingen widerſtreitet. Gott iſt der Cauſſalgrund alles Vorhandnen; er iſt auch als ſolcher unendlich; folglich müßen die

vor-

vorhandnen Dinge ebenfalls unendlich; und alſo auch die göttliche Erkentniß derſelben unendlich ſeyn. Ferner: Alles Erkennbare iſt Gegenſtand der Erkentniß; nun iſt aber in der Quantität, Ausdehnung und Theilbarkeit das Unendliche als ein mögliches Merkmal enthalten; die Zahlen ſind unendlich, alſo auch die erkennbaren Gegenſtände; und ſonach muß Gott eine Unendlichkeit von Dingen erkennen. Gleichwohl iſt die Unendlichkeit von Dingen als Geſchöpfen mit der Unendlichkeit Gottes ſelbſt als ihrer Urſache unverträglich; ein Widerſpruch, den Thomas entweder wirklich nicht bemerkte, oder abſichtlich übergieng.

Thomas Aquinas contra gentiles I, 42 ſq.

§. 740.

Der Gottheit komt nicht bloß Verſtand, ſondern auch ein **Wille** zu. Dieſes und die Natur des göttlichen Willens erweiſt und entwickelt Thomas folgendermaßen. Erſtlich: Das Object des Willens iſt das Gute, das erkant wird, und ein Weſen, welches das Gute erkennt, muß es auch wollen. Zweytens: Was eine Form hat,

ſteht in irgend einer Beziehung auf wirkliche Gegenſtände; es wird eben vermöge der Form einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. In den denkenden und empfindenden Subſtanzen aber iſt eine Form der gedachten und empfundnen Dinge; alſo müſſen ſie ſich auf wirkliche Objecte des Denkens und Empfindens beziehen, die ſich auſſer ihnen befinden. Dieſe Beziehung ſetzt einen Willen voraus, auf welchen ſie ſich gründet; die empfindenden und denkenden Subſtanzen wollen und begehren demnach; folglich komt auch der Gottheit ein Wille zu. Drittens: Das Denken gewährt Vergnügen, und je vollkomner es iſt, deſto gröſzeres Vergnügen; in Gott iſt es am vollkommenſten; alſo genieſzt auch Gott der gröſzten Seligkeit des Denkens. Dies Vergnügen aber hat den Grund ſeiner Exiſtenz in dem Willen, welcher alſo auch der Gottheit eigen ſeyn muſz. Gott ſelbſt iſt das Vollkommenſte. Der Wille Gottes kann ſich daher nur auf ihn ſelbſt beziehen, oder, Gott muſz nur ſich ſelbſt nothwendig wollen. Das von Gott Verſchiedene wird nicht von ihm nothwendig gewollt. Denn Alles von der Gottheit Verſchiedene ſteht in Beziehung auf die Güte Gottes, als welche den Zweck desſelben enthält. Wer auch den Zweck nothwendig will, will darum noch nicht gewiſze Mittel dazu. Denn da die Gegenſtände, auf welche als Mittel ſich

der

der Wille beziehen kann, unendlich ſind, ſo ſind immer auſſer gewiſſen Mitteln noch andere für den Zweck mö lich, und jene brauchen daher nicht nothwendig von der Gottheit gewollt zu werden. Sofern das Wollen Gottes einen Zweck hat, ſofern hat es auch einen Grund. Dieſer Grund iſt aber wiederum nichts Anders, als wie die Güte Gottes ſelbſt. Dieſe iſt es, um deren willen Gott etwas von ihm Verſchiednes will, das Einzelne um der Güte des ganzen Univerſum's willen will. Dieſer Grund des göttlichen Willens liegt aber nur in ihm ſelbſt; eine äuſſere Urſache des göttlichen Willens kann es nicht geben, da Gott überhaupt durch nichts Aeuſſeres beſtimt werden mag.

Thomas Aquinas contra gentiles I, 69 ſq. — Die Argumente, welche Thomas für die Exiſtenz eines Willens in der Gottheit vorbringt, der dem menſchlichen, wiewohl in unendlicher Entfernung, analog iſt, ſind nicht ſo bündig, wie ſie beym erſten Blicke ſcheinen. Das Gute könte Object der Erkentniß eines Weſens ſeyn, ohne darum nothwendig von ihm gewollt zu werden. Die Form könte ebenfalls in den empfindenden und denkenden Subſtanzen ſich auf wirkliche Gegenſtände beziehen; die Beziehung könte aber auch bloß in der Erkentniß derſelben, und müßte nicht nothwendig im Wollen beſtehen. Das Vergnügen am Denken läßt ſich wohl

einer empfindenden Subſtanz beylegen; aber nicht auf gleiche Weiſe der Gottheit. So würde auch aus dem höchſten Vergnügen, das Gott am Denken haben ſoll, die Exiſtenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Vorausſetzung nicht ſchlechthin zugeſtanden werden muß. Daß Gott nur ſich ſelbſt nothwendig, nicht aber das von Ihm Verſchiedene nothwendig will, führt zu baren Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt ſich bey dieſen und allen ähnlichen Raiſonnements über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes, und ſein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunft, wenn ſie es auf eine Ergründung derſelben anlegt, ſich über ihren Horizont verſteigt, und daher in ein endloſes Labyrinth geräth.

§. 741.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenſchaften geht Thomas zur genauern Erörterung des Verhältnißes der erſchaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderſt, daß die endlichen Subſtanzen nicht durch ſich ſelbſt exiſtiren können, ſondern durch die Gottheit hervorgebracht ſeyn müſſen. Was nicht nothwendig zum Weſen eines Dinges gehört,

hört, das verdankt dasſelbe einer äuſſern Urſache. Das Weſen aber erſtreckt ſich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieſelbe Eigenſchaft kann alſo nicht mehr Dingen weſentlich zukommen, und wenn ſich demnach bey mehr Dingen gemeinſame Eigenſchaften finden, ſo ſind ihnen dieſe nicht weſentlich, ſondern rühren von einer äuſſern Urſache her. Allen exiſtirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinſame Eigenſchaft. Entweder iſt alſo eines von ihnen Urſache des andern, oder ſie haben ſämtlich eine äuſſere Urſache, die durch ſich ſelbſt weſentlich exiſtirt. Da die endlichen Dinge nicht einander ſelbſt verurſachen können, ſo tritt der leztere Fall ein. Die Urſache aller vorhandenen Dinge iſt Gott, der durch ſich ſelbſt weſentlich iſt. Zweytens: Die Urſachen verhalten ſich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine allgemeine Urſachen; je allgemeiner die Wirkungen, deſto allgemeiner die Urſachen. Unter allen Wirkungen iſt Daſeyn das Allgemeinſte; die Urſache deſſelben muß alſo auch die allgemeinſte ſeyn. Eine Folge dieſer Argumentationen iſt, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte ſich, dieſelbe noch durch beſondre Gründe zu beſtätigen. Bey Gottes Wirkungen exiſtirt entweder etwas vorher, oder nicht. Exi-

Exiſtirt nichts vorher, ſo iſt Alles aus Nichts erſchaffen. Exiſtirt aber etwas vorher, ſo kann man dieſe Exiſtenz ins Unendliche voraus- ſetzen, welche Vorausſetzung einen innern Wi- derſpruch enthält; oder man muß bey einem Erſten ſtehn bleiben, vor welchem keine Exi- ſtenz weiter hergeht. Nimt man das letztere an, ſo kann das bey Gottes Wirkungen zuerſt Exiſtirende nicht Gott ſelbſt ſeyn; denn Gott iſt nicht Materie, die ſich allein als der ur- ſprünglich vorhandne Realſtoff der Dinge den- ken ließe. Es kann aber auch nichts ſeyn, was von Gott verſchieden wäre, und nicht ſeinen Grund in der Wirkſamkeit Gottes ſelbſt hätte. Demnach exiſtirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher Alles von ihm hervorgebracht wäre. Inzwi- ſchen war mit dieſem Raiſonnement die Sache noch nicht abgethan, da ſich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ſehr triftige Einwürfe machen ließen, und auch ſowohl von den ältern Philoſophen, als beſonders von den nächſten Vorgängern und Zeitgenoſſen des Thomas gemacht waren. Einer dieſer Ein- würfe war: Was erſt ins Daſeyn kommen ſoll, muß vorher möglich ſeyn. Was aber möglich iſt, hat ein leidendes Vermögen. Die- ſes kann nun nicht als ein Abſtractum exiſti- ren, ſondern es ſetzt ein wirkliches Ding vor- aus, welchem es als Vermögen inhärirt.

Dem-

Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urſtoff vorhanden geweſen ſeyn, und die Schöpfung aus Nichts iſt unmöglich. Thomas ſetzte dieſem ein vom Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Vorausſetzung der Möglichkeit, und folglich eines leidenden Vermögens, nur bey Dingen statt fände, die aus andern Naturdingen, und durch die natürlichen Kräfte dieſer entſtänden: hingegen nicht bey den Dingen, ſofern ſie von Gott erſchaffen wurden, und aus einer übernatürlichen Kraft entſtänden, wo es nichts als dieſer Kraft bedurfte, die allein den Grund der Schöpfung der Dinge enthielt. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anderes wird, und zwar nicht zufällig, muß in dieſem Andern noch fortdauern. Geſetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, ſo müßte das Nichts oder ein Theil deſſelben in dieſem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben daſſelbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches ſich widerſpricht. Thomas beugt dieſem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorſtellbarkeit hinausrückte. Er hätte ſich nur darauf berufen dürfen, daß, indem eine Fortdauer des Nichts in dem entſtandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erſchleiche, da doch das Nichts ſchlechthin Nichts ſey und bleibe,

und

und folglich auch bey ſeiner Fortdauer im gewordenen Etwas nie eine Realität ausdrücke. Ein dritter Einwurf war: Es iſt unmöglich, daß ein fortdauerndes Weſen zugleich entſteht und exiſtirt; denn indem es entſteht, ſo exiſtirt es noch nicht; und indem es ſchon entſtanden iſt, ſo exiſtirt es, aber entſteht nicht; es kann aber nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn. Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, ſo müßte das Werden deſſelben vor dem Seyn hergehn; nun erfodert aber das Werden wiederum ein Subject und iſt ohne daſſelbe undenkbar; alles Werden ſetzt alſo ein Subject voraus, woraus es wird, und die Schöpfung aus Nichts iſt unmöglich. Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden hergehen müſſe. Man verſteht auch unter **Werden** ein **Geworden** ſeyn, wo alle Exiſtenz aufhört, wie wenn man ſagt, ein Ding höre auf ſich zu bewegen, da iſt das Werden ein Gewordenſeyn der geendigten Bewegung. Mit dieſer Ausflucht widerlegte er inzwiſchen den obigen Einwurf im geringſten nicht; denn wenn das Werden ein Gewordenſeyn, ein gänzliches Aufhören der Exiſtenz, andeutet, ſo kann der Begriff deſſelben mit einer Schöpfung gar nicht paralleliſirt werden, nach welchem durch das Werden etwas Wirkliches in's Daſeyn komt. Das obige Argu-

ment

ment gegen die Schöpfung aus Nichts blieb alſo gültig. Wird Etwas aus dem Nichts, ſo muß vor dem Werden das Nichtſeyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich iſt und nicht iſt, und da dies widerſprechend iſt, ſo kann es überhaupt kein Werden aus nichts geben.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 6. ſq.

§. 742.

Sofern Thomas die Lehre von der Schöpfung der Welt durch die Gottheit aus Nichts feſtgeſtellt zu haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folgerungen in Anſehung der göttlichen Eigenſchaften. Die Macht eines Weſens iſt unbeſchränkt, ſoferne ſie ſich nicht auf eine beſtimte, oder auf gewiße beſtimte Gattungen von Wirkungen erſtreckt. Dies kann man aber von einem Weſen ſagen, das ohne alle vorhandene Materie aus Nichts erſchafft. Der Gottheit komt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine unbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas mit Recht gegen manche ſeiner Vorgänger unter den Scholaſtikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht kann nur hervorbringen, was das Weſen eines Dinges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerſpricht,

und eben deßwegen ungereimt iſt. Daß ein Menſch das contradictoriſche Gegentheil ſey von dem was er iſt, gehört zu den Ungereimtheiten, und iſt alſo auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, ſo wie es auch andern göttlichen Eigenſchaften, der Gerechtigkeit, Güte und Weißheit, zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die abſoluteſte Freyheit deſſelben in ſeiner Schöpfung. Ein Weſen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, iſt auf gewiße beſtimte Wirkungen beſchränkt; dies findet aber bey der Gottheit nicht ſtatt, und alſo iſt er auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die abſolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß manches nicht exiſtirt, was keinen innern Widerſpruch hat, und als exiſtirend ganz wohl gedacht werden könte: daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was ſich nicht widerſpricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht iſt; mithin er bey ſeiner wirklichen Schöpfung nach abſoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes ſelbſt aber wird wiederum durch ſeine unendliche Weißheit und Güte beſtimt. Natürlich mußte dieſe ganze Unterſuchung den Thomas auf die ſo ſehr beſtrittene Frage von der Ewigkeit der Welt führen. Inzwiſchen entſchied er hier nicht geradezu weder für noch

ge-

gegen dieſelbe, ſondern erklärte ſie als problematiſch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 23

§. 743.

Iſt Gott Schöpfer alles Vorhandenen, ſo ſind auch in ihm alle Individualitäten und Verſchiedenheiten der Dinge gegründet. Wie ſind aber dieſe im Verhältniße zum göttlichen Weſen zu begreifen? Auf die Löſung dieſes Problems hat Thomas ſehr viel Scharfſinn verwandt. Jede Urſache ſucht ſich ihre Wirkungen zu verähnlichen; demnach ſucht auch Gott als die Urſache aller Dinge ſich dieſe ähnlich zu machen. Nun konte aber Eine Gattung von Geſchöpfen dieſe Aehnlichkeit nicht ganz faſſen; ſie mußte alſo unter mehrere vertheilt werden, und ſo entſtand eine Verſchiedenheit der Dinge. Ein anderes Raiſonnement des Thomas war: Die Materie iſt einer Mannichfaltigkeit von Formen empfänglich, und Gott kann ihr dieſe Mannichfaltigkeit ertheilen. Fände keine Verſchiedenheit der Dinge ſtatt, ſo würde ſich die Macht Gottes nicht vollſtändig geäuſſert haben, und die Welt wäre

ihrer Urſache nicht ſo ähnlich geworden, wie ſie doch hätte werden können. Auch der göttliche Verſtand hätte ſich nicht in der Schöpfung ausdrücken können. Drittens beruft ſich Thomas auch darauf, Gott als das gütigſte und vollkommenſte Weſen mußte die Welt ſo weiſe und gut einrichten, wie ſie nur immer werden konte; ſie mußte eine Ordnung von Dingen darſtellen, und dieſe Ordnung erfoderte eine Verſchiedenheit der Dinge. Daß die Skepſis gegen dieſe Argumente Manches einwenden könne, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Einen Einwurf berührt Thomas ſelbſt und widerlegt ihn. Er betraf den Satz, daß der Zwek Gottes bey ſeiner Weltſchöpfung ſeine eigene Güte geweſen ſey. Hiergegen hatte man eingewandt: Mehrere Geſchöpfe in der Welt hätten von der Güte Gottes gar keine Empfindung oder Erkenntniß; auch könten die Geſchöpfe überhaupt auf die Güte Gottes keinen Einfluß haben, und zur Erhöhung derſelben etwas beytragen. Thomas erwiedert: Es könne auch nicht Zweck der Gottheit ſeyn, die Dinge darum zu vervielfältigen, damit ſeine Güte erhöht werde. Die Geſchöpfe wurden vielmehr deßhalb von der Gottheit hervorgebracht, damit ſie ſelbſt an ihrer Güte Theil nehmen. Dieſer Zweck enthält durchaus nichts Widerſprechendes in ſich.

Tho-

Thomas de Aquino contra gentiles II, 45.

§. 744.

Iſt die Darſtellung der göttlichen Güte der Zweck Gottes bey der Weltſchöpfung, ſo liegt es auch in der Natur der denkenden und thätigen Subſtanzen, der Gottheit als ihrem höchſten Gute nachzuſtreben. Dieſen Satz führt Thomas ſehr weitläufig und ganz im Geiſte der Alexandriniſchen Philoſophen aus. Freylich iſt das in der Welt vorhandene Uebel dieſer Beſtimmung der Geſchöpfe widerſtreitend; aber es iſt es nur im Urtheile der Menſchen, nicht in Beziehung auf Gott ſelbſt; denn an ſich iſt das Uebel, wie Thomas mit mehrern ſeiner Vorgänger annahm, nichts Wirkliches, ſondern eine bloße Privation. Alles Uebel iſt auch nur in dem, und durch dasjenige, was gut iſt; folglich iſt das Gute ſeine Urſache; es kann keinen realen Gegenſatz mit dieſem ausmachen, ſondern nur eine Schranke deſſelben, und ſo kann es auch das Hinſtreben der endlichen Subſtanzen nach ihrem gemeinſchaftlichen Ziele, dem höchſten Guten, nicht vereiteln. Thomas folgerte denn hieraus weiter die praktiſchen Sätze: Des Menſchen höchſte Beſtimmung iſt die möglichſte Verähnlichung mit

Gott, eine Beſtimmung, die ſich überhaupt in jeder endlichen Subſtanz nach dem Grade ihrer Vollkommenheit und der Annäherung ihrer Natur zur Gottheit mehr oder weniger verräth. Daher gewährt auch die Betrachtung Gottes dem Menſchen die höchſte und wahrſte Glückſeligkeit. Der Genuß der Wohlluſt, der Ehre, der Beſitz von Künſten und Wiſſenſchaften, könne den Menſchen nicht der höchſten Glückſeligkeit theilhaft machen. Es iſt lediglich die Betrachtung der Wahrheit, welche dazu führt; denn ſie führt zuletzt zum Anſchauen der Gottheit hin. Dieſe Sätze bemühte ſich Thomas noch durch mehrere aus der menſchlichen Natur und ihrem Verhältniße zu den übrigen Dingen hergenommene Gründe zu befeſtigen. Nach Wahrheit ſtrebt der Menſch um ihrer ſelbſt willen, und ohne dabey nothwendig einen äuſſern Zweck verfolgen zu müſſen, zu welchem ſie nur ein Mittel ſeyn könte. Durch ſie wird er ſich ſelbſt ſeiner höhern Abkunft und Würde bewußt; er gelangt zur Erkenntniß höherer Weſen und zur Vereinigung mit ihnen. Die Wahrheit kann der Menſch durch ſich ſelbſt ſuchen; die Mittel dazu liegen in ſeinem eigenen innern Weſen, und der äuſſern Dinge kann er dabey am meiſten entbehren. Seine ganze Organiſation, die Anlage aller ſeiner Fähigkeiten, hat Erkenntniß der Wahrheit zum gemeinſchaftlichen

Ziele.

Ziele. Die mechaniſchen Künſte beziehen ſich zwar zunächſt auf den Körper; aber ein geſunder Körper iſt wiederum eine nothwendige Bedingung, um der Wahrheit ruhig nachhangen zu können. Die bürgerliche Geſellſchaft hat die Abſicht, unſere äuſſere Ruhe zu ſichern, und der Zweck hiervon iſt wiederum, uns von Störungen in der Beſchäftigung mit der Wahrheit zu befreyen. Die Lehren der Klugheit und der Tugend ſollen dienen, unſere Triebe und Leidenſchaften zu mäſſigen und zu beherſchen, und uns dadurch vor heftigen Gemüthsbewegungen zu verwahren, die der Erforſchung der Wahrheit hinderlich ſind. Die Betrachtung der Wahrheit kann ſich aber nicht bloß auf die Erkenntniß von Grundſätzen einſchränken; denn dieſe ſind wegen ihrer Allgemeinheit zu unvollſtändig, und ſofern ſie Principien der Erkentniß ſind, machen ſie auch nur den Anfang derſelben aus. Sie kann auch nicht bloß bey den einzelnen untergeordneten Diſciplinen verweilen, da es Beſtimmung iſt für den Menſchen, daß er ſich mit den erhabenſten und fruchtbarſten Gegenſtänden beſchäfftige, und nur hieraus die höchſte Glückſeligkeit für den Menſchen entſpringen kann. Sie muß folglich auf die Erkentniß Gottes und ſeiner Eigenſchaften, als des letzten Urquells aller Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet ſeyn. Daß Thomas in dieſer Entwickelung der praktiſchen Beſtimmung

des Menſchen den Grundſätzen des Ariſtoteles folgte, der auch die höchſte Glückſeligkeit, die für den Menſchen möglich ſey, in die Contemplation ſetzte, iſt offenbar. Ungeachtet übrigens die ganze obige Vorſtellungsart, wie ſie Thomas hatte, den Weg zum entſchiedenſten Myſticismus bahnte, und auch ſo viele der ältern Alexandriniſchen Philoſophen dazu geführt hatte; ſo war doch Thomas vernünftig genug, oder er wurde vielleicht durch den Kirchenglauben dazu geſtimmt, die Möglichkeit einer Erhebung des Geiſtes zum unmittelbaren Anſchauen der Gottheit in dieſem Leben zu leugnen, und ſie nur in dem künftigen körperloſen bloß geiſtigen Zuſtande jenſeit des Grabes ſtatt finden zu laſſen.

Thomas de Aquino contra gentiles III, 20, 37. ſq.

§. 745.

Aus der Güte Gottes als Zwecke aller erſchaffenen Dinge leitete Thomas auch die Exiſtenz einer göttlichen Vorſehung her, durch welche die Welt erhalten und regiert wird. Wer etwas zu einem Zwecke hervorbringt, lenkt und gebraucht es auch dazu; hat alſo Gott die Dinge erſchaffen mit dem Zwecke, an ſeiner

Güte

Güte Theil zu nehmen, ſo muß er ſie auch dazu regieren. Ferner: Wenn Dinge zu einem Zwecke hinwirken ſollen, müſſen ſie unter der Leitung deßen ſtehn, auf welchen ſich dieſer Zweck am meiſten bezieht. Die Krieger eines Heers ſtehn in Beziehung auf den Zweck des Feldherrn, den Sieg zu erringen; ſie ſind alſo auch der Anordnung und Leitung des letztern unterworfen. Da nun die Güte Gottes der Zweck der erſchaffenen Dinge iſt, ſo müſſen ſie auch von Gott dazu regiert werden. Mit der Regierung der Dinge durch die Gottheit iſt aber die Erhaltung derſelben in ihrem Daſeyn nothwendig verbunden. Der Begriff der Regierung der Dinge ſchließt in ſich, daß ihnen dasjenige bleibt, was zur Erreichung ihres Zweckes weſentlich gehört. Dieſes nun iſt vornehmlich das Daſeyn, welches ſelbſt ein Ausdruck oder Ebenbild der göttlichen Güte, folglich mit dem göttlichen Zwecke am innigſten verknüpft iſt, und ihnen nicht genommen werden kann, ohne damit ihren Zweck ſelbſt zu vernichten. Sofern alſo die Dinge durch die Gottheit regiert werden, muß dieſe auch dieſelben in ihrem Daſeyn erhalten. Dieſe Erhaltung ſelbſt iſt ohnehin nichts weiter als eine Fortſetzung des Daſeyns; ſie muß alſo auch der Gottheit zugeſchrieben werden, ſofern dieſe der Urheber des urſprünglichen Daſeyns iſt. Es könte freylich ſcheinen, als ob es dieſer

göttlichen Erhaltung des Daſeyns nicht bedürfte, da es die Natur hätte, ſich durch ſich ſelbſt zu erhalten. Dieſer Meynung ſtellt aber Thomas folgendes Argument entgegen. Der Zweck der hervorbringenden Urſache kann nicht in der Wirkung derſelben fortdauern, wenn ſich die Urſache nicht ſelbſt dem Weſen der Wirkung mittheilt. Die Subjecte behalten ihre Formen, weil und ſoweit dieſe in die Natur jener übergehn. Gewiße Fertigkeiten und Gewohnheiten erhalten ſich lange, weil ſie einmal zur Natur geworden ſind. Nun gehört aber das Daſeyn zum Weſen keines Dinges auſſer der Gottheit; es kann ihnen alſo nicht natürlich mitgetheilt werden, ſondern immer nur unmittelbar durch die Gottheit ſelbſt. Die Schwäche dieſes letztern Raiſonnements iſt einleuchtend; es würde auch zu viel daraus folgen; wiewohl auf der andern Seite der entgegenſtehende Satz keine geringere Schwierigkeiten hat. Läge in den daſeyenden Dingen ein Grund, ſich ſelbſt zu erhalten, ſo würde man wiederum einen Grund vermißen, wodurch das Daſeyn irgend einer endlichen Subſtanz aufhört. Thomas ſchließt inzwiſchen aus dem Begriffe der unmittelbaren Erhaltung des Daſeyns der Dinge durch die Gottheit weiter fort. Alle Thätigkeit der endlichen Dinge beruht auf der Kraft Gottes, durch welche allein ſie zu wirken vermögen. Gott iſt es demnach,

der

der in den Dingen und durch dieſelben wirkt. Thomas beweiſt dies damit, daß alles Wirkende, ſofern es durch ſeine Thätigkeit etwas von ihm Verſchiedenes hervorbringt, Urſache des Daſeyns wird; nun iſt aber Gott die einzige Quelle alles Daſeyns; folglich kann jenes Ding nur Daſeyn hervorbringen, ſofern es ſelbſt iſt, und dieſes ſein eigenes Seyn verdankt es nur der Gottheit und ihrer unmittelbaren Erhaltung. Demnach iſt es ſtets und durchaus die Gottheit ſelbſt, die in den Dingen wirkt. Thomas verlor ſich in dieſe Schlußfolgen, wahrſcheinlich ohne gleich anfangs das Labyrinth von Widerſprüchen zu ahnden, in welches er ſich dadurch verſtrickte. Was ſich alles wiederum aus jenen mit der ſtrengſten Conſequenz herleiten ließe, ſah er nicht einmal ganz ein; er bemerkte ſelbſt nur einige der Klippen, an denen ſeine ganze Philoſophie über das Verhältniß Gottes zu den Dingen ſcheiterte, ſo ſehr er ſich auch anſtrengte, ihnen auszuweichen. Wenn Gott alles in allen Dingen iſt und wirkt, ſo folgt daraus die realſte Allgegenwart Gottes. Dieſe nun begehrte Thomas zwar nicht zu leugnen; vielmehr mußte er ſie als eine nothwendige Eigenſchaft der Gottheit anerkennen. Aber wie vertrug ſich eben dieſe Allgegenwart Gottes mit der endlichen Natur der erſchaffenen Dinge überhaupt? Das war die Frage, mit welcher

cher ſich ihm eine endloſe Reihe ſkeptiſcher Zweifel darbieten mußte. Er gerieth hier unvermeidlich in die Schlingen des Pantheismus, und ſah ſich gezwungen, entweder das Unendliche mit dem Endlichen zu identificiren, was ſeiner ganzen Theologie widerſprach, oder die obigen Sätze als unſtatthaft aufzugeben. Thomas wählte keines von beyden; ſondern ließ ſich lieber einen Widerſpruch in ſeinem Syſteme gefallen, deßen Aufdeckung er um ſo eher andern anheimſtellen konte, da er ſelbſt ihn entweder zufällig oder abſichtlich überſehen hatte. Er behauptete, daß die natürlichen Subſtanzen auch für ſich wirken könten, und vertheidigte dieſe Behauptung ausdrücklich gegen Avicenna, der das Gegentheil lehrte, ohne hinzuzufügen, wie ſich denn dieſe Behauptung mit ſeinen obigen Sätzen reimen laſſe. Einem andern Einwurfe, welchen ihm ſeine Zeitgenoſſen machten, begegnete er beſtimter und directer. Es iſt eine Regel, daß Eine und dieſelbe Handlung nicht von zwey Urſachen zugleich herrühren könne, deren jede den Grund der Handlung vollſtändig in ſich enthält. Auch iſt es den Regeln der Logik zuwider, zwey Urſachen derſelben Handlung anzunehmen, wenn eine zur Erklärung hinreicht. Nun bringen nach den obigen Sätzen des Thomas immer die Gottheit und das Naturding zugleich gewiße Erſcheinungen hervor; es werden hier alſo für dieſel-

be

be Wirkung zwey Urſachen angegeben; was gleich wohl jenen Bedingungen widerſpricht. Thomas leugnete die erſte Regel geradezu, ohne ihre Ungültigkeit zu beweiſen. Aus den Beyſpielen, worauf er ſich berief, daß mehr Richter einem und demſelben Menſchen ein Urtheil ſprechen, daß mehr Menſchen Einen ermorden können, folgte dieſe nicht.

Thomas de Aquino contra gentiles III, 27 ſq.

§. 746.

Nach der Lehre von Gott und deßen Verhältniße zur Welt entwickelt Thomas ſeine Begriffe von den Eigenſchaften der endlichen denkenden Subſtanzen. Er zeigt erſtlich, daß ihnen allen ein Willen zukommen müſſe. Jede Subſtanz ſtrebt ihrer Natur gemäß dem Guten nach; bey lebloſen Dingen heißt dieſes Streben natürliche Begierde; bey lebenden Subſtanzen, ſoferne ſie bloß lebend ſind, iſt es thieriſcher Trieb; bey denkenden Weſen endlich als ſolchen, iſt es eine vernünftige Begierde, oder ein Willen. Ferner: Was ſein Daſeyn einem Andern verdankt, hängt von dieſem Andern ab, und ſetzt voraus, daß dieſes Andere die Kraft habe, jenem das Daſeyn und die mit demſelben verbundenen Merkmale mit-

zu-

zutheilen. Die lebloſen Dinge werden durch andere Subſtanzen bewegt; es müſſen alſo auch ſolche Subſtanzen vorhanden ſeyn, die den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt haben, oder ſelbſtthätig ſind. Unter allen endlichen Subſtanzen ſind aber die denkenden die erſten und edelſten; dieſen kann alſo die Eigenſchaft der Selbſtthätigkeit allein zugeſtanden werden; Selbſtthätigkeit iſt ohne Willen nicht möglich, und demnach muß allen denkenden Subſtanzen ein Wille beygelegt werden. Zweytens behauptete Thomas die Unkörperlichkeit der denkenden Weſen. Er erklärte ſie für reine Formen, die von aller Materie frey ſind, aber dennoch Subſtanzen, mithin, wie er und andere Scholaſtiker ſich ausdrückten, ſubſtantielle Formen ſind. Wiewohl nun aber Thomas die Unkörperlichkeit der denkenden Weſen annahm, ſo ſprach er ſie doch nicht von aller Zuſammenſetzung frey; vielmehr beſtanden ſie nach ihm aus Subſtanz und Exiſtenz, weil das abſolute reine Seyn nur der Gottheit eigen iſt, das endliche Seyn hingegen aus Subſtanz und Exiſtenz verbunden gedacht werden muß. Thomas fühlte nicht, daß dieſer von ihm aufgeſtellte Unterſchied bloß ein logiſcher, kein realer, ſey; er folgerte inzwiſchen weiter daraus, daß bey allen denkenden Subſtanzen und ihren Qualitäten eine Zuſammenſetzung vom Möglichen und Wirklichen, von Vermö-

gen

gen und Thätigkeit ſey. Denn eine Subſtanz ſteht immer zu der andern in einem Verhältniße, vermöge deßen die eine durch die andere ergänzt oder vervollkomnet wird; es iſt alſo in jeder Subſtanz ein Vermögen und eine Wirklichkeit anzutreffen. Nach der eben geſchilderten Unkörperlichkeit der denkenden Subſtanzen iſt drittens auch ihre weſentliche Natur keiner Veränderung unterworfen. Die Corruption ereignet ſich nur bey den Erſcheinungen, und zwar dadurch, daß die Form von der Materie getrennt wird; dieſer Fall kann bey den denkenden Subſtanzen, welche von aller Verbindung mit der Materie frey ſind, gar nicht eintreten, und folglich können ſie auch niemals eine Corruption erleiden. Ferner: Was einem Dinge weſentlich zukomt, kann ihm nicht genommen werden; die Exiſtenz komt aber den denkenden Subſtanzen weſentlich zu; dieſe können alſo auch nie aufhören, zu exiſtiren. Beyde Gründe für die Unveränderlichkeit der Seelennatur beruhen nicht nur auf ganz unerwieſenen Vorausſetzungen; ſondern der erſte hebt auch die Möglichkeit der Vernichtung der denkenden Subſtanz gar nicht auf, und der andere widerſpricht einer Behauptung des Thomas ſelbſt, nach welcher das Seyn nur der Gottheit weſentlich zukommt, folglich von dieſer nie getrennt werden mag, aber keinem andern Dinge.

Tho-

Thomas de Aquino contra gentiles II, 48 ſq.

§. 747.

Die Möglichkeit der Vereinigung zwiſchen Seele und Körper erklärte Thomas auf eine eigenthümliche Weiſe. Sie gründe ſich auf eine Berührung der beyderſeitigen Kraft (contactus virtutis) der Seele und des Körpers. Unter dieſer Berührung, wodurch Seele und Körper verbunden werden, iſt aber keine eigentlich körperliche zu verſtehen, denn dieſe erfodert, daß die äuſſern Enden der ſich berührenden Körper zuſammentreffen, und die denkenden Subſtanzen beſitzen keine Extremitäten. Wie ſie eigentlich zu verſtehen ſey, ſuchte Thomas freylich deutlich zu machen; nur daß ihm die Bemühung nicht gelang, und der Natur der Sache nach nicht gelingen konte. Die Körper werden durch ihre Aehnlichkeit in Anſehung der Form verbunden. Sie verändern einander durch die Berührung der äuſſerſten Theile. Sieht man auf dieſe letztere ſelbſt, ſo iſt mit der Berührung allemal ein Wirken und ein Leiden verknüpft; ſieht man aber auf den Effect der Berührung, ſo kann auch ein bloßes Wirken ohne ein Leiden ſeyn. Es giebt Dinge, die andere verändern, ohne ſelbſt von dieſen verändert zu werden. Dergleichen ſind

die

die Himmelskörper, welche auf die Elemente wirken und dieſelben verändern, ohne von ihnen wiederum irgend eine Veränderung zu empfangen. Hier iſt ein Leiden der Dinge von einander, das nicht durch körperliche Berührung bewirkt wird. Gleichwohl muß es doch überhaupt auf einer Berührung beruhen, weil es ſonſt an ſich ſelbſt unmöglich wäre. Dieſe Berührung aber iſt eine bloß denkbare, nicht anſchauliche, und eine ſolche iſt es ebenfalls, welche denkenden Subſtanzen in ihrem Verhältniße zum Körper eigen iſt. Denn ſie wirken auf die Körper und bewegen ſie, und werden umgekehrt von den Körpern afficirt; es muß hier alſo doch eine geiſtige Berührung ſtatt finden. Thomas vergaß, daß eben nach dieſer geiſtigen Berührung und ihrer Beſchaffenheit die Frage war, und daß er mit ſeiner Erklärung nur im Cirkel erklärte, alſo nichts erklärte. Im weitern Verfolge der Unterſuchung ſtellte er die Verbindung der Seele mit dem Körper ſo vor, wie die Verbindung der Form mit der Materie. Die Seele wird ihm in dieſem Verhältniße faſt bloß zur Qualität. Als bloße Form des Körpers iſt ſie ganz im ganzen Körper und ganz in allen Theilen deſſelben, ſo wie die Weiße im ganzen Körper und allen Theilen desſelben zugleich iſt. Nur macht hier Thomas noch folgenden Unterſchied. Die Seele iſt ganz in jedem Theile

des Körpers nach ihrer weſentlichen Vollkommenheit; aber nicht nach ihrem Vermögen. Denn die Vermögen vervollkomnern verſchiedne Organe. Auch iſt das Können vom Seyn verſchieden; es iſt nicht nothwendig, daß die Seele wirkt; ſie kann wirken und auch nicht wirken; daher ſind die Vermögen der Seele als Subſtanz nicht weſentlich, ſondern ſie ſind nur Accidenzen von ihr, können alſo auch in verſchiedenen Theilen des Körpers abgeſondert ſtatt finden, und brauchen nicht im ganzen Körper zu ſeyn. Wenn inzwiſchen die Vermögen der Seele nicht ſubſtantielle Theile derſelben ſind, ſo fließen ſie doch aus ihrem Weſen und gehören zu dieſem, ſofern die Seele ein aus mancherley Vermögen beſtehendes Ganzes iſt (totum potentiale). Nur fließen ſie wiederum aus dem Weſen der Seele nicht unmittelbar, ſondern eines aus dem andern, ſo daß der Act des einen durch den Act des andern bewirkt wird. Dieſe Theorie des Thomas von dem Weſen der Seele und ihrem Verhältniße zum Körper hat auſſerdem, daß ſie einer Menge von ſie zerſtörenden Einwürfen ausgeſetzt iſt, auch den Fehler der gänzlichen Unverſtändlichkeit.

Thomas de Aquino contra gentiles II, 55 ſq.

§. 748.

§. 748.

Ueber das Allgemeine und das Beſondere iſt die Vorſtellungsart des Thomas dieſe. Das Allgemeine kann nicht für einen ganz leeren Begriff, für einen bloßen Namen gelten; es exiſtirt theils im Verſtande, theils aber auch in den Gegenſtänden. Sofern es im Verſtande iſt, kann es von mehr Dingen prädicirt werden. Sofern es in den Gegenſtänden exiſtirt, iſt es etwas Reelles von beſonderer Art (natura quaedam), nicht ſchlechthin und allgemein wirklich, ſondern nur dem Vermögen nach allgemein wirklich; oder es hat das Vermögen, durch einen hinzukommenden Act des Verſtandes allgemein wirklich zu werden. Eben dasſelbe Object iſt individuell, ſoferne es bloß empfunden wird; wird es gedacht, ſo wird es allgemein, und dieſe allgemeine Wirklichkeit empfängt es dadurch, daß mittelſt eines Verſtandesacts die individuelle Beſchaffenheit der Materie von ihm geſondert wird. Gleichwohl iſt doch das Allgemeine nicht im Verſtande ſeiner objectiven Realität nach, wiewohl es durch den Verſtand zum Daſeyn gelangt; im Verſtande iſt es nur dem Abdrucke, der Aehnlichkeit mit der objectiven Realität nach. Dieſer Abdruck an ſich iſt individuell und einer; ſeine Allgemeinheit hat nicht darin ihren Grund, daß er ſich im Verſtande befindet; ſondern dar-

in, daß er vielen Individuen gleicht. Eben ſo wenig exiſtirt das Allgemeine für ſich in den individuellen Gegenſtänden; aber es exiſtirt doch inſofern in den Gegenſtänden, als es ſeiner objectiven allgemeinen Realität nach in einer Mannichfaltigkeit individueller Gegenſtände zuſammengenommen enthalten iſt. Wenn übrigens auch alle Individuen als ſolche zerſtört werden, ſo bleibt das Allgemeine dennoch, weil ſeine Natur darin beſteht, von vielen prädicirt zu werden. Offenbar hatte Thomas die Abſicht, den Nominalism und Realism zu vereinigen; er bekannte ſich weder zu dem einen, noch zu dem andern ſchlechthin; da er aber doch auf eine objective Erklärung des Allgemeinen ausgieng, ſo lieferte er eine Theorie, die durch ihre eigenen innern Widerſprüche zuſammenfiel, und bey der er ſich nur inſofern befriedigt glauben konte, als er ſich ſelbſt nicht recht verſtand, aber doch zu verſtehen glaubte.

S. *Thom. de Aquino* tractatus de Vniverſalibus. Vergl. über die ganze Philoſophie des Thomas: Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 478 ff.

§. 749.

Ein Zeitgenoſſe des Thomas von Aquino war Heinrich Goethals, gebürtig aus Mu-

de

de bey Gent, und daher gewöhnlich Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo, Gandavenſis) genannt. Den größten Theil ſeines Lebens hindurch war er ein berühmter Lehrer der Theologie und Philoſophie an der Sorbonne in Paris. Sein Zeitalter gab ihm zur ehrenvollen Auszeichnung den Beynamen Doctor ſolennis. Er ſtarb im J. 1293. Die Philoſophie, wie er ſie vorfand, bearbeitete er mit eigener Kritik; er war nicht ſo unbedingter Anhänger des Ariſtoteles, wie Albert, Thomas, u. a.; unter den arabiſchen Philoſophen folgte er am meiſten dem Avicenna. In ſeinem Quodlibetum (einem damals ſehr beliebten Titel für einzelne philoſophiſche Unterſuchungen) kommen daher auch mehrere ihm eigenthümliche Raiſonnements über die Materien vor, worüber im Mittelalter vorzüglich debattirt wurde. Es gehört dahin zuvörderſt das Raiſonnement Heinrich's über das Princip der Individuation, deßen Anwendung, ſo wie es beſtimt zu werden pflegte, nach ihm nicht auf die Geiſterwelt ſtatt fand, wodurch die Unrichtigkeit desſelben bewährt wurde. Gewöhnlich ward das Princip der Individuation in die Materie geſetzt. Demungeachtet erklärte man auch die von der Materie getrennten und freyen Subſtanzen für individuell, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie zugleich Gattungen ausdrückten; ohne auf den Widerſpruch zu

ſtoßen, der doch unverkennbar hierin lag. Indeſſen war es doch dieſer Widerſpruch nicht, wodurch Heinrich bewogen wurde, ſich gegen das angenommene Princip der Individuation aufzulehnen. Vielmehr war es das Princip ſelbſt, das er nicht zugeben zu dürfen meynte. Das Weſen keines Geſchöpfs, ſagte er, ſchließt ſein Daſeyn ein; es muß dieſes Daſeyn von einem Andern empfangen; durch ſein Weſen iſt alſo kein Geſchöpf individuell; es kann vielmehr in dem Betrachte eben ſo gut allgemein als individuell ſeyn. Weſentliche Individualität kann man demnach keinem Geſchöpfe, weder einem materiellen, noch einem immateriellen, beylegen; daß die Materie der Grund der Individualität ſey, iſt gänzlich falſch. Die Individualität iſt überall nichts Weſentliches; ſie iſt nur ein Accidens, eine vom Weſen verſchiedene Beſchaffenheit, kraft deren die Individuen von einander unterſchieden werden. Die Individualität kann niemals ohne Exiſtenz ſeyn; aber mit der Exiſtenz iſt jene nothwendig verbunden. Eben ſo ſubtil philoſophirte Heinrich über Weſen, Daſeyn, den Unterſchied beyder, und über das Verhältniß der Dinge. Die Scholaſtiker trennten Weſen (Eſſe eſſentiae) und Daſeyn (Eſſe exiſtentiae), und brauchten dieſen Unterſchied zu allerhand ſpitzfindigen Problemen z. B.: Ob bey den ſchon erſchaffenen Dingen das Eſſe eſſentiae und Eſſe exiſtentiae ei-

einerley ſeyen, und wenn nicht: wie die Verſchiedenheit beſtimt werden müſſe? Heinrich entſchied die Frage folgendermaßen: Das Weſen läßt ſich entweder als eine Realität denken, die vom Daſeyn abgeſondert werden mag, zu welcher Daſeyn hinzukommen kann, die folglich dem Daſeyn zum Grunde liegt, etwa wie die Luft dem Lichte zum Grunde liegt, bevor ſie von der Sonne erleuchtet wird, oder bey einem weißen Körper der bloße Körper der weißen Farbe. Oder das Weſen iſt für den menſchlichen Verſtand ein bloßes Gedankending, von dem ſich weder ein reales Seyn, noch auch ein Nichtſeyn prädiciren läßt, das alſo für ſich nicht real exiſtirt, dennoch aber auf einer Idee im göttlichen Verſtande beruht, und durch die göttliche Allmacht zum wirklichen Daſeyn erhoben wird. Nimt man die erſtere Vorſtellungsart an, ſo entſteht die Frage: Wie komt denn das Daſeyn zu dem Weſen hinzu? Das Daſeyn kann nicht unerſchaffen, und nicht Gott ſelbſt ſeyn; ſeine Verknüpfung mit dem Weſen ſetzt gleichwohl ein höheres Princip voraus, und um dieſes zu finden, muß man entweder in's Unendliche ſich verlieren, was ungereimt ſeyn würde; oder man muß auf ein Princip zurückkommen, in welchem zwiſchen Daſeyn und Weſen kein reeller Unterſchied mehr obwaltet, und dieſes kann kein anderes ſeyn, als wie die Gottheit. So wie

nun aber in der Gottheit zwiſchen Daſeyn und Weſen urſprünglich kein reeller Unterſchied iſt; ſo wird auch eben dieſer Unterſchied bey den Creaturen, ſoferne er urſprünglich ſtatt finden würde, doch durch die wirkliche Schöpfung derſelben aufgehoben. Das Daſeyn der Creatur macht zwar nicht ihr Weſen aus; denn ſonſt müßte die Creatur unerſchaffen und Gott ſelbſt ſeyn; aber da ſie wirklich erſchaffen iſt, ſind auch in ihr Weſen und Daſeyn nicht in der That verſchieden. — Die Verhältniße der Dinge ſonderte Heinrich nach dem Avicenna in reale (relationes reales) und Gedankenverhältniße (relationes ſecundum dici, oder, wie H. ſelbſt ſie angemeſſener nannte, relationes rationis). Die erſtern ſind in den Dingen ſelbſt gegründet; die andern werden bloß vom Verſtande gedacht und gründen ſich daher auch allein auf den Verſtand. Das Reſultat der ganzen Unterſuchung Heinrich's über dieſen Punct war: Alles und jedes Verhältniß gehöre nicht zum Weſen der Dinge, ſondern ſey nur ein Accidens derſelben. Dieſe Behauptung mußte damals im höchſten Grade parador und unzuläſſig ſcheinen. Es ließ ſich nicht leugnen, daß Gott in einem Verhältniße zu den Dingen ſtehe; und es ließ ſich eben ſo wenig leugnen, daß Accidenzen auf die Gottheit nicht übertragen werden dürften. Um dieſem Dilemma auszuweichen, verwickelte ſich

Hein-

Heinrich in Subtilitäten, die keiner deutlichen Erörterung fähig und werth ſind.

Henrici Gandav. Quodlibetum (ap. Iodoc. Badium Aſcenſium 1518) II, quaeſt. 8. — Ibid. I quaeſt. 9. — Ibid. III quaeſt. 4. IX, quaeſt. 3.

§. 750.

Heinrich forſchte auch der Natur der Materie genauer nach. Eine große philoſophiſche Parthey hatte dieſer an ſich ſelbſt die Realität abgeſprochen, wovon die nothwendige Folge war, daß ſie die Exiſtenz der Materie von der Verbindung mit der Form abhängig machen, und ſie ſelbſt zu einem bloß möglichen Dinge (ens ſecundum potentiam) herabſetzen mußte. Streng genommen ſchwand bey dieſen Begriffen die Materie an ſich in ein Nichts hin, und Nichts wird Nichts; es enthält auch keine Möglichkeit. Heinrich ſuchte daher einen Begriff der Materie feſtzuſtellen, wobey ihr eine ſelbſtſtändige Realität zugeſichert würde. Er gab ihr als von Gott erſchaffenem Dinge eine urſprüngliche von aller Form getrennte Exiſtenz; jedoch ſo, daß die Schöp-

fung dieſer für ſich exiſtirenden Materie als ein Wunder der Gottheit begriffen werden könne, indem nach bloßen Naturgeſetzen die Materie ohne Form ſich nicht als wirklich denken laſſe. Nicht zu gedenken, daß dieſe ganze Erklärung ſehr unphiloſophiſch war, ſo blieb auch noch immer die Hauptſchwierigkeit zurück, daß eine ganz formloſe Materie gar nicht vorſtellbar iſt.

Henr. Gandav. Quodlib. I quaeſt. 10.

§. 751.

Eine eigenthümliche Vorſtellungsart Heinrich's betraf die Zeit. Seine Vorgänger hatten dieſe nach dem Ariſtoteles für bloß ſubjectiv angenommen, ſo daß ihr auſſerhalb der Seele nichts Wirkliches correſpondire. Heinrich behauptete die Subjectivität und Objectivität derſelben zugleich. Die Zeit drückt ihr Daſeyn in den Dingen, und auch in der Seele aus. Alle Bewegung und Veränderung der Dinge erfodert etwas Dauerndes und Beharrliches, das ihr zum Grunde liegt, ſollte auch die Dauer ſich nicht über einen Augenblik hinaus erſtrecken; denn ſonſt würde jene gar nicht möglich ſeyn. Wird die Objectivität dieſer

Dauer

Dauer zugeſtanden, ſo muß auch damit die Objectivität der Zeit zugeſtanden werden, weil die Zeit in Nichts Anderm, als wie in der ſucceſſiven Reihe der Augenblicke beſteht. Inzwiſchen kann doch die Zeit auch nicht bloß objectiv ſeyn. Denn ſie ſetzt eine Vergleichung des Vergangnen und Künftigen mit dem Gegenwärtigen voraus, und dieſe iſt nur durch die Seele möglich. Daß auch das Objectiv ſcheinende Beharrliche durch die Seele beſtimt werden könne, fiel Heinrich'en nicht ein.

Henr. Gandav. Quodlib. quaeſt. 11.

§. 752.

Sofern bloß auf die vorhandene Natur der Dinge Rückſicht genommen wird, giebt es den Peripatetiſchen Behauptungen zufolge keinen leeren Raum. Die Materie kann nicht ohne Ausdehnung oder Form in der Wirklichkeit exiſtiren; es muß alſo überall Materie ſeyn; und ſelbſt die Allmacht der Gottheit vermag nicht, den leeren Raum hervorzubringen. Da dieſer Satz gleichwohl den Begriffen mancher Scholaſtiker von der göttlichen Allmacht zu widerſprechen ſchien, ſo wurde die Frage ein

ein Gegenſtand philoſophiſcher Debatten: Ob der leere Raum durch göttliche Allmacht hervorgebracht werden könne, oder nicht? Diejenigen, welche das Problem mit Nein beantworteten, beriefen ſich darauf, daß die Exiſtenz des leeren Raumes neben oder auſſer den Dingen ſich ſelbſt widerſpreche. Wird ein leerer Raum angenommen, ſo müßten die zunächſt an ihn grenzenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander ſeyn. Sie wären neben einander und berührten einander, ſofern der leere Raum, der ſie trennen ſollte, Nichts iſt, und die Dinge nicht durch Nichts getrennt werden können. Sie wären nicht neben einander, ſoferne der leere Raum doch zwiſchen ihnen wäre, und die Materie hier keine Ausdehnung hätte, folglich zwiſchen ihnen nicht exiſtirte. Wird kein leerer Raum ſtatuirt, ſo fällt damit alle Bewegung und Veränderung weg, was ebenfalls eine Ungereimtheit iſt. Heinrich bejahte die obige Frage. Gott kann allerdings vermöge ſeiner Allmacht den leeren Raum darſtellen. Er braucht nur einen Körper zu vernichten, und die ihn umgebenden Körper verhindern, den Platz deſſelben einzunehmen, ſo entſteht das eigentliche Leere. Dieſes Leere iſt ein ens per accidens, wie es Heinrich nannte; es iſt kein poſitives Ding; ſondern nur ein negatives; aber darum noch nicht mit dem Nichts identiſch.

tiſch. — Eine andere Frage der Scholaſtiker, die durch ihre dogmatiſche Theologie veranlaßt wurde, war: Ob ein Körper zugleich an mehr Orten gegenwärtig ſeyn könne, ſo wie es ſich nach ihrer Meynung nicht widerſpreche, daß mehr Körper an Einem Orte zugleich ſeyen? Heinrich entſchied mit ſeinem geſunden Menſchenverſtande die Frage durchaus verneinend. Sollte ein Körper an mehr Orten zugleich ſeyn können, ſo müßte er auch zugleich der verſchiedenen Zuſtände und Verhältniße fähig ſeyn, die eine Folge des Aufenthalts an verſchiedenen beſtimten Orten ſind. Er müßte alſo zugleich warm und kalt, zugleich lebendig und todt ſeyn können, je nachdem er das eine oder das andere an dieſem oder jenen Orte wäre, wo er ſich befände. Das iſt aber der Erfahrung zufolge eine ungeheure Abſurdität. Auch würde man alsdenn einräumen müſſen, daß, wenn ein Körper zugleich an mehr Orten gegenwärtig ſeyn könne, er allgegenwärtig zu ſeyn vermöge. Es läßt ſich kein Hinderniß denken, warum eben der Körper, der in mehr Orten zugleich gegenwärtig ſeyn kann, es nicht in allen ſollte ſeyn können.

Hinr. Gandav. Quodl. XV quaeſt. 6.

§. 753.

§. 753.

Auch zur Berichtigung und Erweiterung der pſychologiſchen Theorie, wie ſie damals im Gange war, hat Heinrich einiges beygetragen. Die Empfindung erklärt er nicht für bloßes Leiden, was man gewöhnlich that, ſondern auch für eine Thätigkeit der Seele. Er ſtützt ſich hier theils auf den allgemeinen Satz, daß bey jeder natürlichen Veränderung eines Dinges das Leidende nicht bloß leidet, ſondern immer vermöge der Gegenwirkung zugleich thätig iſt; theils auf pſychologiſche Beobachtungen. Der Menſch ſieht oder hört nicht, wenn nicht die Sinne auf den Gegenſtand, der Eindrücke macht, beſonders gerichtet werden; was doch eine Thätigkeit in den Empfindungswerkzeugen nothwendig erfodert. Jemand der mit offenen Augen ſchläft, bekomt vom Lichte einen Eindruck; denn eine große Helligkeit würde ihn aufwecken; gleichwohl wird er ſich dieſes Eindruckes nicht bewußt, weil die Thätigkeit des Gemüths fehlet, die den Sinn darauf richtete. Es ereignet ſich alſo beym Empfinden eines einwirkenden Objects zweyerley: eine Veränderung des empfindenden Subjects, die ein Leiden iſt, und eine Richtung der Empfindungswerkzeuge auf das Object, die eine Thätigkeit iſt. — In Anſehung der Verſtandeserkenntniß wurde damals gezweifelt, ob

ob alle und jede Erkenntniß nur mittelbar durch Begriffe zu Stande komme, oder ob auch Dinge unmittelbar und ohne Begriffe erkannt werden könten. Heinrich's Meynung war für das Leztere. Zu den unmittelbar erkennbaren Gegenſtänden rechnete er den Verſtand ſelbſt, und was in ihm vorgeht; eine Meynung, bey der etwas Wahres zum Grunde lag, welches er ſich aber durchaus unbeſtimt dachte, ſo daß er darüber jene Meynung irrig darſtellte, wozu er ohnehin durch die Richtung, welche die Ariſtoteliſche Lehre ſeiner Speculation gab, veranlaßt wurde. Die ältern Scholaſtiker erklärten den Verſtand für ein bloßes Vermögen zu denken, welches erſt durch ein anderes in Thätigkeit geſetzt werden müſſe. Dieſes den Verſtand Beſtimmende iſt das denkbare Object (ſpecies intelligibilis), ein Bild der Phantaſie, welches ſich im Verſtande gleichſam abdrückt, und dadurch von ihm begriffen wird. Heinrich berichtigte dieſe Vorſtellungsart im geringſten nicht; ſondern behauptete nun noch dazu, es gäbe auch denkbare Gegenſtände, die nicht von auſſen in den Verſtand hineinkämen, ſondern die innerhalb des Verſtandes ſelbſt gegenwärtig ſeyen. Dieſe könten denn auch unmittelbar und ohne Begriffe erkannt werden. Was Heinrich ſich hier eigentlich für Objecte dachte, und wie er ſich die unmittelbare Erkentniß derſelben als möglich

lich vorſtellte, hat er nicht weiter erörtert. Da die Scholaſtiker den Verſtand nach Ariſtoteliſchen Begriffen in den leidenden und thätigen unterſchieden, ſo ward auch die Frage aufgeworfen: Welchem von beyden eigentlich das Denkvermögen beygelegt werden könne? Der Analogie gemäß, die man zwiſchen dem Empfinden und Denken annahm, mußte auch das Denken ein bloßes Leiden ſeyn, und inſoferne dem leidenden Verſtande angehören. Gleichwohl aber ſchien der Begriff des Denkens ſowohl im Bewußtſeyn, als in der Sprache, eine Thätigkeit auszudrücken, und in dem Betrachte hätte das Denken eigentlich dem thätigen Verſtande zugeſchrieben werden müſſen. Heinrich entſchied den Streit dahin, daß er dem thätigen Verſtande bloß das Geſchäffte einräumte, die Phantasmen von den individuellen Merkmalen zu befreyen (denudare phantasmata a conditionibus materialibus) und ſie dadurch zu Begriffen vorzubereiten und gleichſam zuzurüſten. Die bearbeiteten Phantasmen halte er dem leidenden Verſtande vor, welcher ſie denn in ſich aufnehme, ihnen die Form der Begriffe ertheile, und ſich dadurch ſelbſt den erkannten Gegenſtänden verähnliche. Das eigentliche Denkvermögen komt alſo nach Heinrich dem leidenden Verſtande zu, und der thätige kann nur als Hülfsvermögen hierbey betrachtet werden.

Henr. Gandav. Quodlib. IX quæſt. 32. II, 6. IV, 7. VIII, 12.

§. 754.

Im praktiſchen Betrachte unterſuchte Heinrich unter andern die Frage: Ob der vernünftige Wille, der das Gute erkenne, ein Uebel wählen, oder ein geringeres Gut dem erkannten größern vorziehen könne? Man hatte die Frage ſchlechthin verneinend beantwortet. Heinrich behauptete dagegen die Unabhängigkeit der Willensbeſtimmung von der Erkentniß des Guten, und berief ſich zur Beſtätigung ſeines Urtheils auf die Erfahrung, die zeigt, daß Menſchen von übrigens gleichen Geſinnungen, bey denen die Erkentniß deſſelben Objects nicht verſchieden iſt, doch in Anſehung deſſelben ganz entgegengeſetzte Entſchlüße faſſen können und wirklich faſſen; daher der Willen ein beſonderes Entſcheidungsvermögen haben müſſe. Heinrich zog hieraus weiter den Schluß, der Wille könne auch das Uebel wählen, und das geringe Gut dem größern vorziehen. Wäre auch der Wille gänzlich von der Erkentniß des Verſtandes abhängig, ſo meynte Heinrich, würde dadurch die Freyheit deſſelben ganz aufgehoben werden.

Inzwiſchen beruhte dies ſein Raiſonnement auf einem ſehr ſchlechten Grunde. Eine Freyheit, die durch gar keine Regel der Vernunft, durch gar keine Erkentniß des Guten oder Uebels regiert wird, iſt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Einen Erfahrungsfall aber, daß zwey Menſchen einander vollkommen gleich empfänden und dächten, giebt es nicht, und wenn es ſolche Menſchen gäbe, ſo würde auch ihre Wahl in Anſehung derſelben Objecte gewiß nicht verſchieden ausfallen. — Ein anderes Problem, womit Heinrich ſeinen Scharfſinn beſchäfftigte, war: Woher die Fertigkeit (habitus) entſtehe? Ob jede Handlung eine Fertigkeit erzeuge? Ob jede folgende gleiche Handlung ſie vermehrte? Zur Fertigkeit wird ein ſelbſtthätiges Subject erfodert, das nicht verändert wird durch ein Anderes, ſondern ſich, obgleich auf Veranlaſſung des Andern, ſelbſt verändert. Sie iſt alsdenn eine dauernde Beſchaffenheit, die in dem mittelſt der Vorſtellung einer Handlung ſich verändernden Weſen dadurch erzeugt wird, daß es durch ein Aederes verändert wurde. Ohne Selbſtthätigkeit bey der Veränderung eines Weſens iſt gar keine Fertigkeit möglich. So kann man von keinem körperlichen Organe an ſich ſelbſt ſagen, daß es eine Fertigkeit in ſeinen Verrichtungen beſitze. Die Veränderung mit Selbſtthätigkeit verbunden muß aber doch durch ein anderes

res Weſen von auſſen bewirkt werden. Bewirkt ſie ein Weſen bloß aus ſich ſelbſt, wie z. B. die Gottheit, oder die Engel, ſo kann man ihm keine Fertigkeiten beymeſſen. Daß ſolche Naturen keine Fertigkeiten haben, hat darin ſeinen Grund, weil ſie ſchon durch ihr Weſen zu Einer beſtimten Thätigkeit übergehn; anſtatt daß die Fertigkeit erſt bey ſolchen Subjecten entſpringen kann, in deren Natur der Zweck der Thätigkeit erſt von auſſen beſtimt wird, welche Beſtimmung denn, wenn eine ſelbſtthätige Handlung darauf erfolgt, die Fertigkeit erzeugt. Dieſe Fertigkeiten nun ſind, wie alle Qualitäten endlicher Subſtanzen, eines ſehr verſchiedenen Grades der Vermehrung und Verminderung fähig. Jede Handlung bewirkt in dem leidenden Vermögen, das zur Fertigkeit werden ſoll, einen bleibenden Eindruck. Wenn dieſer Eindruck nicht nach und nach verſchwindet, oder vertilgt wird; und nun mehr ähnliche Handlungen geſchehen, ſo wird er immer ſtärker. Daß eine einzige Handlung eine Fertigkeit erzeuge, iſt der Erfahrung zuwider. Sie wird alſo nur durch mehr einartige Handlungen hervorgebracht. Eine Handlung kann auch nicht allein den Widerſtand des leidenden Vermögens überwinden, ſondern dieſes muß ſich allmälig und durch wiederholte Eindrücke mit ihr verähnlichen, und ſo die Fertigkeit erzeugen. Den Verluſt einer Fertig-

keit erklärte Heinrich theils aus Unterlaſſung ſolcher Handlungen, welche ſie urſprünglich erzeugten und vermehrten, theils aus Handlungen, die dieſen entgegengeſetzt ſind.

Henr. Gandav. Quodl. I. quæſt. 16. V quæſt. 16.

§. 755.

Ein anderer nicht minder berühmter Zeitgenoſſe des Thomas von Aquino war Richard aus Middleton in England (Ricardus de media villa). Er gehörte zu dem Orden der Minoriten, hatte in Oxford Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz ſtudirt, hielt ſich eine Zeitlang zu Paris auf, kehrte aber in ſein Vaterland zurück, und lehrte mit großem Ruhme zu Oxford, wo er um das Jahr 1300 ſtarb. Nach der Sitte der Zeit erhielt er die Ehrennamen Doctor ſolidus, fundatiſſimus, copioſus. Aus ſeiner Philoſophie, deren vornehmſte Quelle ſein Commentar zu dem Magiſter ſententiarum iſt, läßt ſich etwa Folgendes als hiſtoriſch merkwürdig ausheben. Ein damals oft behandelter Satz der rationalen Theologie war: Gott laſſe ſich unter keinen Gattungsbegriff der Dinge bringen. Dieſen unterſtützte

Richard

Richard mit neuen Gründen. Erſtlich: Der Begriff der Gattung beruht auf dem Principe der Möglichkeit des Dinges; der Begriff der Differenz oder Individualität hingegen auf der Form. Demnach gehört kein Ding unter eine Gattung, in welchem nicht eine Möglichkeit (potentia) iſt. Gott iſt die abſolute Wirklichkeit, bey welcher gar keine Möglichkeit ſtatt findet; er gehört alſo weder zu einem Begriffe der Gattung, noch des Individuums. Zweytens: Gehörte Gott zu einem Gattungsbegriffe, ſo müßte er das Ding an ſich ſeyn; dieſes aber iſt kein Gattungsbegriff; denn jede Gattung hat Differenzen, und dieſe gehören zum Begriffe des Dinges an ſich nicht. Jede Differenz eines Dinges an ſich, die man etwa angeben wollte, würde immer ſelbſt ein Ding an ſich ſeyn. Drittens: Dinge, die zu einer Gattung gehören, ſtimmen in den Gattungsmerkmalen überein; hingegen in denen, welche die Differenz ausmachen, nicht. Gott iſt aber das abſolut Einfache, und kann alſo auch deßwegen nicht zu einer Gattung gehören. Viertens: Die Dinge werden unter ein Geſchlecht gebracht wegen desjenigen, was ihnen gemeinſam iſt. Es läßt ſich aber von Gott und den übrigen Dingen nichts gemeinſames auffinden. Gott heißt zwar das Weſen und die Geſchöpfe heißen eben ſo; aber da, Weſen iſt bey der Gottheit abſolutes Seyns

 und

und bey den Geſchöpfen nur eine Nachahmung desſelben, daher das abſolute Seyn nicht als der Gottheit und den Dingen gemeinſam betrachtet werden kann. Gott heißt ferner Subſtanz, und auch die Geſchöpfe werden Subſtanzen genannt; aber Gott iſt die abſolute durch ſich ſelbſt beſtehende Subſtanz, und die Geſchöpfe ſind der Subſtanz nach nur durch die göttliche vorhanden, ſo daß auch die Subſtanz nicht als Etwas beyden Gemeinſames gelten kann. Gott gehört alſo überhaupt zu keinem Gattungsbegriffe.

Ricard. de media Villa in Mag. ſent. I diſt. 8. quaeſt. 4. n. 2. (Venet. 1509). Eine Kritik dieſes ganzen Raiſonnements S. in Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 552.

§. 756.

Die ſtreitige Frage: ob die Schöpfung und Erhaltung der Welt nur auf Einen weſentlichen Act der Gottheit, oder auf zwey zurückgeführt werden müſſe, beantwortete Richard auf folgende Weiſe: Es läßt ſich ſchlechthin weder behaupten, die Schöpfung ſchließe Er-

Erhaltung in ſich, noch daß umgekehrt die Erhaltung ohne eine beſtändig fortwährende Schöpfung nicht möglich ſey. Beyde Sätze können und müſſen vielmehr, jeder in einer gewißen Religion, angenommen werden. In Hinſicht auf Gott ſind die Schöpfung und Erhaltung weſentlich daſſelbe. In Hinſicht auf die Geſchöpfe aber ſind ſie verſchieden. Die Schöpfung iſt Hervorbringung des Daſeyns aus Nichts; die Erhaltung bezieht ſich auf die Fortdauer des ſchon hervorgebrachten Daſeyns. — Auch gegen die Ewigkeit der Welt trug Richard einige ihm eigene, oder doch von ihm auf eine eigene Art dargeſtellte Argumente vor. Erſtlich: Man ſetze einmal eine ewige Materie voraus; ſo kann doch Gott nicht aus dieſer die Welt von Ewigkeit hervorbringen, und folglich kann er es überhaupt nicht. Denn es würde doch ein Augenblik dazu erfodert, um die Welt aus der ewigen Materie zu ſchaffen; dieſer Augenblik aber hätte der erſte ſeyn müſſen, vor dem keiner hergieng. Daß alſo die Welt aus einer ewigen Materie von Ewigkeit her gebildet ſey, iſt eine Behauptung, die ſich ſelbſt widerſpricht. Hingegen liegt darin kein Widerſpruch, daß die Welt aus dem Nichts eben ſo geſchwind, wie aus einer ewigen Materie, habe hervorgebracht werden können. So unmöglich aber wie dieſes iſt, eben ſo unmöglich iſt auch jenes, und

folglich kann die Welt von Ewigkeit ſo wenig aus der Materie, wie aus dem Nichts geſchaffen ſeyn. Zweytens: Die Welt als ein Product der Schöpfung kann nicht daſſelbe Daſeyn haben, welches ihr Schöpfer hat. Das Daſeyn der Welt iſt alſo vom Daſeyn Gottes verſchieden. Was aber von einem andern Weſen eine Exiſtenz bekomt, die nicht mit der Exiſtenz jenes identiſch iſt, bekomt eine neue Exiſtenz, und eine neue Exiſtenz, die ein Weſen erſt empfängt, kann nicht von Ewigkeit her ſeyn Drittens: Hätte Gott die Welt von Ewigkeit her zu ſchaffen vermocht, ſo hätte er auch von Ewigkeit her zeugende Menſchen erſchaffen können. Daraus würde folgen, daß die Zahl der ſchon verſtorbenen Menſchen unendlich ſeyn müſſe, was ungereimt ſeyn würde. Man könte denn auch als möglich annehmen, daß der Himmel ſich von Ewigkeit her umgedreht, und Gott bey jeder Umdrehung des Himmels einen Stein erſchaffen; daraus würde aber die Exiſtenz einer unendlichen Menge Steine folgen, die einen unendlichen Raum einnähme, welches eben ſo ungereimt iſt. Es würde auch daraus die Ungereimtheit fließen, daß bereits eine unendliche Zahl von Jahren verfloſſen wäre.

Ricard. de media villa in Mag. ſentent. II diſt. 1 quæſt. 2. n. 1. — *Ibid.* quæſt. 3. n. 4. Vgl. Tiedemann a. a. O.

§. 757.

Richard berührt auch das von den Scholaſtikern ſo eifrig debattirte Problem über das Verhältniß der Form zur Materie. Er erwähnt zuvörderſt mancherley herſchende Meynungen darüber mit ihren Gründen und Gegengründen. Einige leugneten geradezu, daß in der Materie die Möglichkeit der Form enthalten ſey. Andere nahmen dagegen dieſe Möglichkeit an. Die Entſtehung beruhe auf einer Veränderung des Unvollkomnen zum Vollkommenen; es müſſe alſo doch in der Materie etwas liegen, woraus die Form hervorgehe. Ferner: Es müſſe ſich auch in der Materie ein wenn gleich ſehr unvollkomner Grad des Weſens der Form befinden, der denn in die vollkomne Form bey der Entſtehung eines beſtimten Dinges übergehe. Noch Andere endlich glaubten, das Weſen der ganzen Form ſey ſchon urſprünglich in der Materie enthalten; es werde nur bey der Entſtehung eines beſtimten Dinges zur vollendeten Wirklichkeit ausgebildet. Dieſen letztern Meynungen konnte aber

vorzüglich entgegengeſetzt werden, daß wenn einmal ein Grad der Form in der Materie angenommen werden ſoll, alsdenn ſich eine unvollendete Wirklichkeit der Form gar nicht denken läßt, weil die Form ſelbſt reine Wirklichkeit iſt, und alſo auch jeder Grad derſelben ſchon Wirklichkeit ſeyn muß. Richard nahm hier folgenden Ausweg, ohne die Sache ſelbſt im geringſten aufzuklären, was auch objectiv betrachtet gar nicht möglich war. In der Materie iſt eine bloße Möglichkeit (purum poſſibile) zur künftigen Entſtehung der Form enthalten. Man kann daher ſagen, daß die ganze Form ſchon in der Materie liege, ſofern in dieſer das Daſeyn jener als möglich gegeben iſt. Forma educitur de potentia materias. Der wirklichen vollendeten Exiſtenz nach aber liegt die Form in der Materie nicht.

Ricard. de media villa in Mag. ſent. II diſt. 1. quæſt. 3. n. 4. diſt. 15. quæſt. 11. n. 1.

§. 758.

Zur weitern Erläuterung der Lehre vom Urſprunge des Uebels und dem Verhältniße deſſelben zur Gottheit hat Richard ebenfalls einiges beygetragen. Er unterſchied vier Arten

von

von Uebeln. Sündenſchuld (malum culpae) Uebel als Strafe; Uebel als bloßes Leiden, ohne Folge einer Strafe, oder eines Verbrechens zu ſeyn, dergleichen die unvernünftigen Thiere leiden; endlich Uebel, das in bloßer Zerſtörung lebloſer Dinge beſteht. Die Sündenſchuld und das damit verbundene Uebel rührt nicht von Gott her. Sie iſt die Folge eines Mangels in der Handlung und alſo in dem Handelnden ſelbſt. Gott aber iſt ohne allen Mangel und kann daher auch jenes Mangelhafte nicht begründet haben. Dieſes wird vielmehr durch die Freyheit des Handelnden bewirkt, nach welcher der Handelnde die Sünde vermeiden konte und ſie dennoch begieng. Hingegen die Uebel der Strafe, des bloßen Leidens der unvernünftigen Thiere, und der Zerſtörung haben Gott zum Urheber. Es gehörte zum Begriffe der volkomnen Güte des Univerſums, daß gewiße Dinge fehlen konten, und zuweilen wirklich fehlten. Ferner die Gerechtigkeit, die in der Weltordnung nothwendig iſt, erfodert Strafe, und aus der Zerſtörung geht wiederum das Gute hervor, ja ſie iſt die Bedingung deſſelben; daher weder die lebloſen Dinge, noch die empfindenden Geſchöpfe, von den Uebeln der Zerſtörung und des bloßen Leidens ganz befreyt ſeyn können. Offenbar ſchwebten hier dem Richard manche von den Gründen dunkel vor, wodurch die

neuern

neuern Philoſophen eine Theodicäe wegen des moraliſchen und phyſiſchen Uebels in der Welt aufzuſtellen vermeynten; nur daß er ſie nicht in der gehörigen Deutlichkeit, Vollſtändigkeit und Beſtimtheit dachte. Seine Eintheilung der verſchiedenen Arten des Uebels war auch unrichtig. In Beziehung auf lebloſe Dinge kann gar nicht vom Uebel die Rede ſeyn.

Ricard. de med villa in Mag. ſent. II diſtinct. 34 quæſt. 2. n. 2.

§. 759.

Eine andere in ihrer Art hiſtoriſch ſehr intereſſante Erörterung Richard's betrifft die Natur der Seele. Seine Vorgänger hatten die Einfachheit der Seele und zugleich ihre Exiſtenz in jedem Theile des Körpers behauptet, wobey denn freylich die Schwierigkeit unaufgelöſt zurük blieb, wie dieſe Exiſtenz der Seele in allen Theilen des Körpers zugleich mit ihrer Einfachheit zu begreifen ſey. Richard, um dieſe Schwierigkeit zu heben, unterſchied einen mehrfachen Begriff der Einfachheit. Es kann a) eine gänzliche Aufhebung aller körperlichen ſowohl als geiſtigen Ausdehnung, wie bey einem Puncte, darunter verſtanden werden, welche Einfachheit aber hier

nicht

nicht gemeynt wird. Es läßt ſich b) eine Einfachheit denken, wobey von der körperlichen und geiſtigen Ausdehnung abſtrahirt würde. Eine ſolche Einfachheit könte der körperlichen Subſtanz zum Grunde liegen, falls nicht durch die Abſtraction von aller Ausdehnung der Begriff derſelben ganz vernichtet würde. c) Die Einfachheit ließe ſich auch ſo denken, daß man nur die körperliche Ausdehnung aufhöbe, und eine begrenzte geiſtige übrig ließe. Dieſe würde den Engeln und den menſchlichen Seelen zukommen. Endlich d) ließe ſich eine Einfachheit denken, bey der ebenfalls alle körperliche Ausdehnung wegfiele, die geiſtige aber als unendlich angenommen würde. Dies würde denn die Einfachheit der Gottheit ſeyn. Gott iſt vermöge ſeiner unendlichen geiſtigen Ausdehnung in jedem Theile des Raumes ganz, ohne körperlich ausgedehnt zu ſeyn, und eben ſo muß man ſich die Exiſtenz der einfachen geiſtig ausgedehnten Seele in allen Theilen des Körpers erklären. Das Widerſprechende auch in dieſer Vorſtellungsart, und wie wenig ſie die obige Schwierigkeit wegräume, wird keiner Erläuterung bedürfen.

Ricard. de media villa in Mag. ſent. I diſt. 8. quæſt. 4. n. 1.

§. 760.

Die Form unſers Körpers leitete Richard nicht bloß aus der Seele und ihrer Verbindung mit der Materie her; ſondern er nahm auch ein Princip in der Materie ſelbſt an, worauf ſie gegründet ſey. Aus dieſem materiellen Principe erklärte er alle ſogenannten niedern Seelenkräfte, das Vermögen der Empfindungen, der Triebe, Neigungen, Affecten und Leidenſchaften, der ſinnlichen Einbildungskraft. Inzwiſchen hat er jenes materielle Princip an ſich und in ſeinem Verhältniße zum eigentlichen Vernunftprincipe nicht weiter beſtimt. Die Thierſeelen aber führte er lediglich auf dies materielle Princip zurück, und er behauptete daher auch die Vergänglichkeit derſelben. Ferner ſind aus eben der Urſache die Thierſeelen nicht frey, ſondern werden unmittelbar ſowohl in ihren Empfindungen, als in ihren Begierden, von der Beſchaffenheit der Gegenſtände, die ihren Körper afficiren, und der Organe dieſes ſelbſt beſtimt. Was bey den Thieren ein Benehmen nach Freyheit zu ſeyn ſcheint, wie ihre Sorge für die Zukunft, ihre eigene Unterdrückung von Trieben, um einer Strafe zu entgehen, ſey Wirkung des Inſtincts, der alle Thätigkeit der Thiere mit Nothwendigkeit regiere. Hingegen hat nun die menſchliche Vernunft nicht in der Materie,

ſon-

ſondern in dem geiſtigen Weſen ihren Grund. Sie kann daher auch nicht anders, als wie durch eine unmittelbare Schöpfung Gottes entſtanden ſeyn. Gleichwohl, meynte Richard, wären die vernünftigen Seelen doch nicht auf alle auf einmal und vor ihren Körpern erſchaffen. Denn es laſſe ſich nicht denken, daß ſie, da ſie die Regentinnen und Formen der Körper ſeyn ſollten, vor dieſen exiſtirt hätten. Sie hätten auch alsdenn ſchon vor ihrem Eintritte in das wirkliche körperliche Leben ſich Erkentniße erworben, und die Gewinnung von Erkentnißen in dem körperlichen Zuſtande würde eine bloſſe Reminiſcenz ſeyn, wogegen doch unſer eigenes Bewußtſeyn beym Lernen und Denken ſpreche. Die vernünftigen Seelen werden folglich alsdann erſt von der Gottheit erſchaffen, wenn die Körper zur Aufnahme derſelben vorbereitet ſind. Gottes Allmacht und Weißheit bey der Schöpfung brachten es mit ſich, ſo viele Mannichfaltigkeit in dieſe hinein zu legen, als welcher ſie nur empfänglich war. Daher werden auch die Seelen mit urſprünglicher Ungleichheit erſchaffen. Richard berief ſich zur Beſtätigung dieſer Behauptung auf die Erfahrung, daß Menſchen von ſchlechter Körperbeſchaffenheit oft an geiſtlichen Talenten andere Menſchen von ſehr vorzüglicher körperlicher Organiſation weit übertreffen, was ſich, wie er irrig glaubte, nicht anders als aus einer ur-

urſprünglichen Ungleichheit ihres Seelenweſens ſelbſt herleiten laſſe.

Ricard. de med. villa in Mag. ſent. lib. II diſt. 17. quæſt. 1. n. 5. diſt. 15. quæſt. 1. n. 1. diſt. 19. quæſt. 1. n. 2. diſtinct. 25. quæſt. 1. n. 2. diſt. 18. quæſt. 2. n. 2. diſt. 32. quæſt. 4. n. 2. Vergl. Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. IV S. 550 ff.

§. 761.

Unter den Schülern des Thomas von Aquino wurden mehrere als öffentliche Lehrer ſehr berühmt, und eben deßwegen ſind ſie in der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie einer Auszeichnung werth, wenn auch das Intereſſe der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſelbſt durch die im Gebiete der Speculation ihnen etwa eigenthümlichen Entdeckungen nicht ſonderlich gefördert ſeyn ſollte. Zu dieſen gehörte Aegidius Colonna, (de Columna), aus dem edlen Italieniſchen Geſchlechte der Colonna's. Von ſeinem Geburtsorte Rom empfieng er auch den Beynamen Romanus. Noch als Jüngling trat er in den Orden der Auguſtiner-Eremiten, ſtudirte in Paris Philoſophie und Theologie, vorzüglich unter der Anleitung des

des Thomas von Aquino und Bonaventura, und gelangte bald durch ſein Talent und ſeine Gelehrſamkeit zu einer großen Celebrität. Er übernahm den ihm gemachten Antrag, der Erzieher des nachherigen Königs von Frankreich Philipp's des Schönen zu ſeyn, und vollzog ihn zur Zufriedenheit des Hofes. In der Folge ward er Lehrer der Theologie und Philoſophie bey der Univerſität zu Paris. Man gab ihm den Ehrentitel Doctor fundatiſſimus. Er ſtarb, nachdem er noch mit höhern geiſtlichen Würden bekleidet war, im Jahr 1316, gerade da er Cardinal werden ſollte. Die Philoſophie des Aegidius läßt ſich nur nach ſeinen Quodlibetis und ſeinem Commentar zu dem Magiſter ſententiarum beurtheilen, deren Echtheit in Beziehung auf ihn als Verfaſſer derſelben unbeſtritten iſt. Es werden ihm auch Commentationes phyſicæ et metaphyſicæ beygelegt, die einen Commentar über die Ariſtoteliſche Phyſik und Metaphyſik enthalten, die ihm aber gewiß untergeſchoben ſind, da Schriftſteller darin angeführt werden, die ein Jahrhundert ſpäter, als er, lebten. Zum mindeſten iſt dieſes Werk durch ſpätere Zuſätze ſo verfälſcht, daß dasjenige, was von dem Inhalte etwa dem Aegidius gebühren möchte, durchaus nicht mit Sicherheit zu erkennen iſt.

S. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. III p. 822. — *Aegidii de Columna Romani* Quodlibeta; Lovan. 1646. Dieſem iſt eine Schrift des Curtius de viris illuſtribus vorgeſetzt, die für die Lebensgeſchichte und den literariſchen Charakter des Aegidius merkwürdig iſt, — Ejusd. Commentatt. phyſicæ et metaphyſicæ; Viſellis 1604. 8. Die Gründe des Verdachtes gegen die Echtheit dieſes Werkes werden auſſer von dem Umſtande, daß ſpäter als Aegidius lebende Schriftſteller z. B. *Cajetanus* de eſſe et Eſſentia, Dominicus Soto, u. a. darin citirt werden, auch davon entlehnt, daß der Verfaſſer vom Aegidius in der dritten Perſon redet, und der Styl reiner und lateiniſcher iſt, welches letztere auf ein ſpäteres Zeitalter der Verfertigung ſchließen läßt. Der Hauptſtoff mag indeſſen aus einem Commentare des Aegidius über den Ariſtoteles genommen ſeyn. S. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV. S. 583.

§. 762.

Auch die philoſophiſchen Unterſuchungen des Aegidius betreffen größtentheils Gegenſtände der Ontologie, rationalen Pſychologie und Theologie. So ſtrengte er ſeinen Scharfſinn an, den Unterſchied des **Eins** als correſpondirend dem **Dinge an ſich** (vnum quod con-

convertitus cum ente); und des Eins als Princips der Zahl feſtzuſetzen. Jenes erklärte er für das ungetheilte von allen andern geſonderte Ding, dieſes für das Poſitive; ein Unterſchied, der als ſolcher entweder ſchlechthin unverſtändlich, oder ganz und gar nichtig iſt; ſo daß das Eins entweder gar keinen realen Sinn hat, oder mit dem Dinge überhaupt zuſammenfällt. — Der Behauptung, daß das Princip der Individuation in der Materie liege, widerſtritt Aegidius ebenfalls. Jede erſchaffene Subſtanz kann ihr Daſeyn keinem andern mittheilen; ſie iſt alſo auch unabhängig von der Materie individuell. Sie iſt ferner individuell als für ſich exiſtirend und wirkend; denn das Allgemeine exiſtirt nur in Andern. Der Grund der Indiyiduation kann demnach auch deßwegen nicht in der Materie liegen. Dazu komt, daß das Allgemeine, ſofern es ſich auf materielle Dinge bezieht, nicht auf der Abſtraction von der Materie, ſondern von Ort und Zeit beruht, die Materie folglich nicht daran ſchuld iſt, die Dinge mögen allgemein oder individuell ſeyn. Der Grund der Individuation liegt nach dem Aegidius vielmehr darin, daß eine materielle Form in eine bezeichnete Materie (materia ſignata) aufgenommen wird, und dadurch ein beſtimtes materielles Individuum, und kein anderes, bildet. Auch Formen, die mit keiner Materie ver-

bunden werden können, ſind individuell, weil ſie nicht vermehrt werden, d. i. nicht in mehr Subjecten angetroffen werden können.

S. *Aegid. de Columna* in Mag. ſent. I diſt. 23. quæſt. 2. 3. (Venet. 1492). — *Ibid.* II diſt. 3. pſ. 1. quæſt. 4.

§. 763.

Die ſonderbarſte und merkwürdigſte Eigenheit des Aegidius zeigt ſich vielleicht in ſeiner Erörterung des Seyns und des Weſens, der er auch einen ſpeciellen Tractat gewidmet hat. Das Seyn iſt entweder abſolut, rein und ſelbſtſtändig, oder es iſt mitgetheilt. Das erſtere iſt unendlich, weil es von keinem Andern abhängt und eingeſchränkt wird, im Gegentheile ganz durch ſich ſelbſt beſteht. Das andere iſt in das Seyn eines Abſoluten aufgenommen, und dadurch deſſelben theilhaft geworden, ohne es doch ganz in ſeiner Abſolutheit erreichen zu können. Es verhält ſich zu dem abſoluten Seyn und nimt an dieſem Theil, wie die niedere Gattung zu der höhern, oder wie die Materie an der Form. Daher iſt auch das mitgetheilte Seyn dem Abſoluten entgegengeſetzt; es hängt von dieſem ab, und iſt deßwegen endlich und bedingt. Dieſe Eintheikung

lung des Seyns in ein abſolutes und mitgetheiltes, ein unendliches und endliches; die Möglichkeit der Mittheilung des Seyns; den Uebergang des abſoluten unendlichen Seyns in ein bedingtes endliches; alles dieſes nahm alſo Aegidius geradezu axiomatiſch an, als Princip, wovon er bey dieſer Unterſuchung ſicher ausgehen könne. Jenes reine und unendliche Daſeyn leidet vermöge ſeines Charakters durchaus keine Vermehrung oder Vervielfachung, weder der Zahl, noch der Gattung nach. Es iſt in ſich ſelbſt unwandelbar und unendlich. Das mitgetheilte Seyn aber, ſofern es das abſolute nie ganz zu erreichen vermag, und beſchränkt iſt, iſt eben deßwegen einer unendlichen Vervielfachung fähig, weil ſich das abſolute Seyn nicht bloß über Ein Beſchränktes, ſondern über eine unendliche Zahl beſchränkter Dinge ausdehnen kann. Eine beſtimte Materie iſt nie im Stande die ganze Form zu faſſen; daher kann ſich die Form immer noch über andere Materie ausdehnen. Hieraus aber folgt, daß alles endliche im Unendlichen befindliche Seyn durch das Unendliche hervorgebracht ſeyn müſſe, und nur durch dieſes und in dieſem ſeyn könne. Das mitgetheilte Daſeyn war vorher nicht, ehe es mitgetheilt wurde; hier war es bloß der Möglichkeit nach; was aber vor ſeiner Wirklichkeit nur möglich iſt, muß hervorgebracht ſeyn,

 und

und zwar durch das, was abſolut wirklich iſt, und die potentia zum actus erhebt. Jede Gattung ſetzt auch ein Princip voraus, das alles zu ihr Gehörige bewirkt; die wahren Gegenſtände ein Wahrſtes, worin ſie gegründet ſind; folglich auch die exiſtirenden Dinge ein auf's vollkommenſte Exiſtirendes. Das Princip von Allem endlich muß das Einfachſte ſeyn. Dieſe höchſte Einfachheit komt aber dem abſoluten Seyn zu. In allen dieſen Raiſonnements über das unendliche und endliche Seyn und ihr gegenſeitiges Verhältniß iſt immer die Hauptſchwierigkeit noch nicht aufgeklärt. Aegidius ſchließt indeßen weiter: Alle endliche immaterielle Form, die durch ein anderes Princip hervorgebracht iſt, iſt von ihrem Daſeyn verſchieden. Dies iſt nun der Fall bey allen erſchaffenen Weſen. Zu dem Weſen dieſer komt folglich das Daſeyn durch das Unendliche, oder durch die Macht der Gottheit hinzu. Man konte hier fragen: Was denn das Weſen der erſchaffenen Dinge vor ihrem Daſeyn eigentlich ſey? Dieſe Frage hat Aegidius nicht einmal aufgeworfen, vielweniger beantwortet. Daß er in der weitern Verfolgung und Anwendung ſeiner Principien ſich theils in Nonſenſe, theils in Widerſprüche verlor, ließ ſich nach der Beſchaffenheit jener Principien ſelbſt gar nicht anders erwarten.

S.

S. *Aegidii Romani* tractat. de Eſſe et Eſſentia. 1493. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 585 ff.

§. 764.

In der Lehre von dem Weſen der Materie wich Aegidius von der Vorſtellungsart anderer Scholaſtiker ab, und hielt ſich genau an die Ariſtoteliſche, weil er ſich dadurch am erſten den hier eintretenden Schwierigkeiten zu entziehen glaubte. Die Materie iſt nach ihm, wie nach dem Ariſtoteles, bloßes Vermögen (potentia pura), ohne irgend etwas von der Form oder Wirklichkeit an ſich zu tragen (non eſt aliquid in actu). Wäre das nicht, ſo müßte alles in der Natur Körper, oder Körperform ſeyn, und es könte nichts aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, und aus dieſer in jene übergehen, alſo nichts entſtehn und verſchwinden, welchem doch die Erfahrung widerſpricht. Demungeachtet iſt aber auch die Materie nicht gleich Nichts; als Vermögen iſt ſie allemal mehr als Nichts; ſie iſt nur kein wirkliches Ding; denn dies wird ſie erſt, indem ſie aus dem bloßen Vermögen zur Wirklichkeit übergeht; ſie iſt alſo ein Mittleres zwiſchen dem Nichts und dem Dinge, aber keines von beyden urſprüng-

 lich.

lich. Dieſe Theorie von der Materie war natürlich den Einwürfen ausgeſetzt, daß ein Mittleres zwiſchen dem Nichts und dem Dinge in der That undenkbar, und nur ein leeres Wort ſey; daß die Materie, ſoferne ſie doch die Form aufnehmen, und etwas von der Form weſentlich Verſchiedenes und ihr Entgegengeſetztes ſeyn ſolle, etwas Exiſtirendes ſeyn müſſe, weil die Form ſich ſonſt auf Nichts beziehe, und das Nichts die Form nicht aufnehmen könne. Mehrere Scholaſtiker hatten, eben durch ſolche Einwürfe gedrungen, der Materie, auſſer dem Vermögen, wodurch ſie Materie iſt, ein beſonderes Vermögen, wodurch ſie Form werden kann, beygelegt. Freylich würden ſie in Verlegenheit gerathen ſeyn, wenn man ſie nach dieſem beſondern der Materie inwohnenden Vermögen zur Form weiter gefragt, und eine Angabe des weſentlichen von der Form ſelbſt verſchiedenen Charakters derſelben, und ihres Unterſchiedes von dem Vermögen der Materie als Materie verlangt hätte, als worüber ſie unmöglich hätten Auskunft ertheilen können. Inzwiſchen ſchien Manchen hier doch eine Ausflucht zu ſeyn, die ſo lange benutzt werden konte, als ſie Niemand genauer beleuchtete Aegidius leugnete auch das beſondere Vermögen der Materie zur Form. Um dem Wachſe die Form des Runden mitzutheilen, iſt keine vorherige Rundung des Wachſes als etwanige

lage der Vermögen des Wachſes zum Rund werden, erfoderlich. Es bedarf nur einer Veränderung des Wachſes überhaupt als Materie dadurch, daß die Form des wirklich Runden ſich dem Wachſe mittheilt. Die alsdenn wirklich gewordene Form des Wachſes, die in die Materie hinein, oder aus ihr hervorgebracht wird (forma educibilis), hat ihren Grund theils in der reinen Form, theils in der urſprünglichen Materie; in der reinen Form, ſofern durch dieſe allein die Wirklichkeit beſtimt wird; in der Materie, ſofern ſie das Subſtrat der Veränderung des wirkenden Princips iſt.

Aegid. de Columna in Mag ſent. II diſt. 12. quæſt. 8. 9.

§. 765.

Einige ſubtile und in Anſehung ihrer Löſung ſchwierige Probleme wirft Aegidius auf, die hier, ſo wie ſeine Verſuche, ſie zu löſen, einer Bemerkung nicht unwerth ſind. Wie verträgt ſich die Zunahme des Grades der Intenſion der Accidenzen mit der Unveränderlichkeit ihres Weſens? — Die Erörterung des Aegidius bewährt nur das Factum, welches dieſes Problem veranlaßt; aber

 ſie

ſie erklärt es nicht. Er unterſcheidet nehmlich drey Fälle, wo in zweyen die Accidenzen im Grade der Intenſion wachſen; im dritten aber nicht, weil im Gegentheile das Weſen des Accidens ſelbſt aufgehoben werden würde. Der erſte Fall iſt, wo die Qualität des Accidens ſich über die Ausdehnung des Subjects verbreitet; hier nimt das Accidens an Intenſion zu, oder ab; z. B. ein Körper wird von einem Theile zum andern wärmer, oder kälter. Der andere Fall iſt, wo die Qualität des Accidens zwar dem Weſen nach dieſelbe bleibt, aber doch ſtufenweiſe im Grade der Intenſion wächſt. So kann die Kraft eines Körpers mehr oder weniger wirken, je nachdem der Körper, auf welchen gewirkt wird, mehr oder weniger für die Wirkung empfänglich iſt; z. B. ein Körper wird mehr oder weniger heiß, danach er mehr oder weniger Hitze aufzunehmen vermag. Eine ſolche Intenſion der Accidenzen aber, die das Weſen derſelben beträfe, und in dieſem eine Verſchiedenheit hervorbrächte, iſt unmöglich; weil ſonſt das Accidens ſelbſt ein ganz anderes Object werden würde, als es iſt. Die Intenſion des Accidens hängt alſo eigentlich nicht ſowohl vom Weſen deſſelben ab; denn in Hinſicht auf dieſes kann ſie nicht ſtatt finden, ohne das ganze Accidens zu verändern, und in ſeiner beſtimten Weſenheit aufzuheben; ſondern von dem Subjecte, auf welches ſich

die

die Wirkung des Accidens erſtreckt, und deßen größerer oder geringerer Fähigkeit, dieſe Wirkung aufzunehmen. Allein man nehme an, daß ein Körper heiß wird, ſo iſt die Hitze in ihm ein Accidens; dieſe Hitze kann zunehmen oder abnehmen; wie kann das Weſen des Accidens dabey unverändert bleiben? Die größere Intenſion des Grades erſtreckt ſich hier auf das Accidens ſelbſt, nicht auf einen andern Körper, auf welchen etwa das Accidens wirkte, und nach der Möglichkeit der Intenſion des Grades des Accidens ſelbſt war die Frage, die alſo durch das Obige nicht beantwortet wurde. — Ein zweytes Problem war: Kann ein Ding auf ſich ſelbſt wirken? — Aegidius nimt zur Wirkſamkeit eines Dinges auf ein anderes drey Bedingungen an: a) Das Wirkende muß ſchon exiſtiren; das Leidende nicht, obwohl es möglich ſeyn muß; b) Das Wirkende muß das Leidende berühren; c) Das Wirkende als ſolches muß vorzüglicher und ſtärker, als das Leidende, ſeyn. Sofern nun ein Weſen ſchlechthin als eines und daſſelbe betrachtet wird, kann es nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt wirken. Denn hierzu würde vorausgeſetzt, daß es zugleich exiſtirte und nicht exiſtirte, zugleich ſtärker und ſchwächer wäre, als es iſt, was ſich widerſpricht. Ein Weſen kann aber wohl auf ſich ſelbſt wirken, ſoferne es ein Wirkendes und ein

Lei-

Leidendes in ſich ſelbſt unterſcheidet. So kann ein Theil eines Ganzen auf den andern wirken; die Seele auf den Körper; eine Kraft auf die andere in demſelben Dinge, wie bey den Seelenkräften. Nach dieſem Letztern war aber auch nicht die Frage, ſondern nach dem Erſtern. Damit daß Aegidius die Möglichkeit einer unmittelbaren Wirkung einer Subſtanz auf ſich ſelbſt ſchlechthin leugnete, hob er das Selbſtbeſtimmungsvermögen des Menſchen nach Freyheit auf, und widerſprach dem Bewußtſeyn, wiewohl freylich auf der andern Seite eben dieſes Selbſtbeſtimmungsvermögen des Menſchen, wenn es nach ſeiner Möglichkeit erklärt werden ſoll, zu den ewigen Räthſeln der Philoſophie gehört. — Ein drittes Problem war: Was iſt Wahrheit? Liegt ſie in den Objecten, oder iſt ſie im Verſtande zu ſuchen? In dieſem Sinne wurde jenes Problem aufgeworfen. Die Wahrheit liegt nach Aegidius nicht lediglich in der Beziehung der Objecte auf den Verſtand. Sie iſt auch in den Objecten ſelbſt, da dieſe es ſind, welche den Begriff von ihnen im Verſtande verurſachen. Sie iſt aber auch inſoferne im Verſtande enthalten, als der Verſtand in ſeinem Begriffe des Objects ſich dem Objecte verähnlicht; ſo daß etwas eben ſo im Verſtande ſeyn mag, wie es an ſich iſt. Ueberhaupt beruht demnach die Wahrheit auf einem urſachlichen Verhältniße zwiſchen dem Ver-

Verſtande und den Objecten. Dieſes Verhältniß läßt ſich aber auf eine dreyfache Art denken: a) daß der Verſtand das Object; b) daß das Object den Begriff; c) daß ein drittes Princip beyde hervorbringt. Ließe ſich keines dieſer drey Verhältniße erweiſen, ſo wären alle Begriffe von Gegenſtänden, und folglich die geſamte Erkentniß, nichtig. Es laſſen ſich aber alle drey Verhältniße fixiren. Soferne der Verſtand das Object erzeugt, giebt es eine denkbare (logiſche) Wahrheit; ſoferne das Object den Begriff erzeugt, giebt es eine reale (metaphyſiſche) Wahrheit; ſoferne ein drittes Princip (die Gottheit) alles hervorbringt, giebt es eine abſolute unendliche Wahrheit und Realität. Neben bey ſonderte Aegidius noch andere Begriffe ab, die mit dem Worte Wahrheit verknüpft zu werden pflegen. So heißt das reine und unvermiſchte Gold wahres Gold; ſo heißen dauerhafte Güter im Gegenſatze der veränderlichen wahre Güter. Wahr heißt auch, was eine dem Begriffe eines Objects angemeſſene Vorſtellung erregt. Ein falſches Metall heißt eben deßwegen falſch, weil die Vorſtellung, die es erweckt, nicht dem Begriffe des echten Metalles entſpricht.

Aegidii de Columna Quodlibet. p. 86. 311. 213.

§. 766.

§. 766.

In der rationalen Pſychologie beſchäfftigte ſich Aegidius unter andern mit der Frage: Ob der Wille etwas böſes wollen könne ohne Irrthum des Verſtandes? oder: Ob der Irthum des Verſtandes allemal vorhergehen müſſe, bevor der Willen ſich zu etwas Böſen beſtimme? Thomas hatte dieſe Frage bejahend beantwortet; Aegidius glaubte ſie verneinen zu müſſen. Der Wille iſt auf das Gute gerichtet. Dieſes iſt zwiefach, ein wahres und ein ſcheinbares. Böſe heißt nun der Wille, ſoferne er nach einem ſcheinbaren Gute trachtet, das aber kein wahres iſt. Dieſer Schein des Guten kann aber aus einer zwiefachen Quelle entſpringen. Die erſte iſt in der Vernunft anzutreffen, ſofern ſie in Anſehung der Gegenſtände und ihrer wahren Beſchaffenheit Fehlſchlüße macht und uns täuſcht. Iſt dieſes der Fall, ſo entſpringt das Wollen des Böſen aus dem Irrthume des Verſtandes. Die andere aber liegt in der Thätigkeit der Begierden. Dieſe ſtellen die Gegenſtände anders dar, als wie ſie ſind, und machen uns den Gegenſtänden ähnlich; daher der Wille ſie für gut hält, und nach ihnen trachtet. So hält der Wohllüſtige die Gegenſtände der Wohlluſt für gut, weil ſeine Begierden ihn denſelben verähnlichen, und ſein Willen daher nach ihnen trach-

trachtet. In dieſem Falle entſteht der böſe Willen nicht aus einem Irrthume des Verſtandes, und der Wille kann alſo auch ohne vorhergehenden Verſtandesirthum böſe ſeyn. Dieſe Behauptung ſelbſt hat Aegidius ſehr ſchlecht erwieſen, ſowie denn überhaupt dieſe ganze Erörterung auf einer Verwirrung der Begriffe beruht. Die Begierde gehört zum Willen ſelbſt, (in dem Sinne, worin Aegidius vom Willen ſprach), und dieſer Willen kann nichts begehren, ohne von dem Gegenſtande eine Erkentniß zu haben; begehrt er alſo ein ſcheinbares Gut, ſo begehrt er es eben darum, weil es ihm ein Gut ſcheint, und der Verſtand es irrig erkennt. Ohnehin iſt nicht jedes ſcheinbare Gut, wonach der Wille trachtet, ein Böſes zu nennen. Dem Aegidius wurde auch der Einwurf gemacht, daß, wenn ſeine Behauptung richtig ſey, der Wille etwas wollen könne, ohne daß der Verſtand irgend eine Erkentniß vom Gegenſtande des Wollens hätte, ohne daß alſo der Verſtand überhaupt dabey dächte, was doch dem Bewußtſeyn zuwider laufe. Aegidius erwiederte, es ſey zwar unmöglich, daß der Willen etwas begehren könne, wovon der Verſtand gar keine Vorſtellung habe, (wodurch er das Argument ſeiner Gegner und die Unrichtigkeit ſeiner obigen Behauptung zugab); allein der Willen könne auch etwas begehren, was der Verſtand ver-

wer-

werfe; inſoferne ſey er vom Irrthume des Verſtandes unabhängig, und der Verſtand werde durch die Begierde getäuſcht. Aber eben die täuſchende Begierde ſetzt wiederum eine irrige Erkentniß voraus, und ſofern der Verſtand durch die Begierde wirklich getäuſcht wird, verwirft er auch den Gegenſtand derſelben nicht.

Aegid. de Columna Quodlib. p. 180 ſq.

§. 767.

Von den Unterſuchungen des Aegidius über Materien der rationalen Theologie iſt der Erweis am merkwürdigſten, welchen er von dem Satze, der auch ſchon von mehrern ſeiner Vorgänger aufgeſtellt war, daß Gott die Welt hätte beſſer ſchaffen können, als er ſie wirklich geſchaffen hat, zu führen ſuchte. Er berief ſich auf folgende Gründe: Erſtlich: Gottes Allmacht iſt unbegrenzt; ſie wird auch nicht in ihren Wirkungen durch Nothwendigkeit, ſondern durch Freyheit beſtimt; er konte alſo andere Dinge und beſſere ſchaffen, als er geſchaffen hat. Zweytens: Es gab neben der Gottheit keine ewige Materie, die ſie etwa zur Welt geformt hätte; ſondern ſie

ſie ſchuf die Materie ſelbſt, und hätte dieſe vollkomner machen können, als ſie dieſelbe gemacht hat. Drittens: Alle der Gottheit mögliche Vollkommenheit konte den endlichen Geſchöpfen nie zu Theile werden, weil zwiſchen ihr und den endlichen Geſchöpfen immer ein unendlicher Abſtand bleibt. Inzwiſchen giebt doch Aegidius dem obigen Satze von einer Seite eine Einſchränkung. Gott kann allerdings die zufälligen und weſentlichen Vollkommenheiten des Univerſum's und der einzelnen Theile desſelben erweitern und erhöhn; allein den Zweck des Univerſum's kann er nicht verbeſſern, als welcher bey aller möglichen größern Vervollkomnung der Welt ſchon urſprünglich und an ſich der vollkommenſte iſt und bleibt. Dieſer Zweck iſt die Güte Gottes, die keiner Verbeſſerung fähig iſt. Ihm entſpricht auch die Anordnung des Univerſum's zu ſeinem Zwecke überhaupt. Dieſe Anordnung bleibt immer unverbeſſerlich. Nur der Stoff des Univerſums, um es ſo auszudrücken, konte nach der unendlichen Allmacht und Freyheit Gottes beſſer geſchaffen werden, falls es ſeiner Güte und Weißheit, wodurch der Zweck und Plan des Univerſum's beſtimt wurden, gemäß geweſen wäre.

Aegid. de Col. in Mag ſent. diſt. 44. quaeſt. 1. Vergl. Tiedemann a. a. O.

§. 768.

Als Gegner und Nebenbuhler des Thomas von Aquino that ſich wohl am meiſten Johann Duns Scotus hervor. Sein Geburtsjahr und auch ſein Geburtsort ſind ungewiß; jenes fällt in die letzte Hälfte des dreyzehnten Jahrhunderts; dieſer war den wahrſcheinlichſten Nachrichten zufolge Dunſton in Northumberland. Er trat früh in den Minoritenorden, und erhielt auch in dieſem ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung. Nachher ſtudirte er zu Oxford Philoſophie, Mathematik, Jurisprudenz und Theologie, und ward auch daſelbſt einer der berühmteſten öffentlichen Lehrer. Sein Scharfſinn im Unterſcheiden, oder vielmehr ſein bewundernswürdiges Talent der Spitzfindigkeit, erwarb ihm einen ſolchen Beyfall, daß er mehr als dreyßig tauſend Zuhörer gehabt haben ſoll. Er empfieng den Ehrentitel Doctor ſubtilis. Im Jahr 1304 ward er von den Obern ſeines Ordens nach Paris geſchikt; wo er die theologiſche Würde erlangte, und auch als Lehrer der Theologie auftrat. Was aber ſeinen Aufenthalt in Paris am merkwürdigſten machte, war ſeine öffentliche Beſtreitung des Thomas von Aquino und Bonaventura, wodurch er ſich eine zahlreiche Menge von Anhängern erwarb, die eine auch noch lange nach ſeinem Tode fortdauernde philoſophiſche

Partey

Partey unter dem Namen der Scotiſten im Gegenſatze mit den Thomiſten bildete. Doch verweilte er in Paris nicht lange. Er ward im Jahre 1308 als Lehrer der Theologie nach Cölln geſandt, wo aber bald nach ſeiner Ankunft eine plötzliche Krankheit ſeinem Leben ein Ende machte, wahrſcheinlich noch in demſelben Jahre. Scotus hatte ſich, wie es damals gewöhnlich war und den Umſtänden nach allein geſchehen konte, die Wecke der Araber und ältern Scholaſtiker vorzüglich zu Führern in der Philoſophie dienen laſſen. Er blieb alſo auch dem Charakter des Philoſophirens, welcher in dieſen herſchte, im Ganzen getreu, und machte durch ſeine Abweichung von gängbaren Sätzen, und durch ſeine Diſtinctionen, die oft in leere Wortkrämerey ausarteten, vielmehr die Züge deſſelben noch auffallender und ſchneidender. Das Eigenthümliche ſeiner Philoſophie iſt wegen ſeiner Manier, die Theſen und Antitheſen eine Zeitlang einander gegen über zu ſtellen, und für und wider zu diſputiren, ohne zu entſcheiden, ſchwer zu beſtimmen. Sie würde noch ſchwerer zu beſtimmen ſeyn, weil man aus ſeinen Schriften oft nicht erfährt, mit was für Gegnern er ſich zu thun machte, und gegen was für Sätze er ſelbſt eigentlicher Antagoniſt war, wenn nicht dem zweyten Buche ſeines Commentars über den Magiſter ſententiarum eine kurze Angabe der Sätze von Bar-

tholomäus Bellatus beygefügt wäre, gegen welche ſeine Argumentationen in dieſem Buche hauptſächlich gerichtet waren. Die meiſten neuern Geſchichtſchreiber der Philoſophie haben den Scotus als einen bloßen Wörterkrämer und Logomachen aufgeführt, von welchem er freylich das äußere Anſehn mehr als zu ſehr hat. Von dieſem Vorwurfe aber hat ihn die philoſophiſche Gelehrſamkeit und hiſtoriſche Unpartenlichkeit eines neuern Unterſuchers der Philoſophie des Mittelalters einigermaßen befreyt.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 825 ſq. — *Io. Duns Scotus* in IV libb. ſententiarum; Norimb. 1491. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. IV S. 598. ff.

§. 769.

Die merkwürdigern Raiſonnements des Scotus laſſen ſich, wie die ſeiner Vorgänger, auch am beſten nach den Hauptfächern der dogmatiſchen Metaphyſik anordnen. Er unterſchied zuvörderſt eine dreyfache Bedeutung des Wortes Ding (res), eine weitere, engere und engeſte. Die weitere umfaßt alles, was

nicht

nicht Nichts iſt. Das Nichts zerfällt wieder in zwey andere Bedeutungen: a) das ſich ſelbſt Widerſprechende, das abſolute Nichts, wodurch alles Daſeyn ſowohl im als auſſer dem Verſtande aufgehoben wird; b) das relative Nichts, was nicht auſſer dem Verſtande iſt und ſeyn kann. Das Ding in weiterer Bedeutung begreift demnach nicht nur dasjenige, was im Verſtande iſt, das ſogenannte Gedankending (ens rationis), ſondern auch das Objectivwirkliche (ens reale), dem auch auſſer dem Verſtande Wirklichkeit zukomt. In der engern Bedeutung iſt das Ding dem Scotus das Abſolute Reale (ens reale abſolutum), ſoferne es den Beſchaffenheiten (Accidenzen) entgegengeſetzt wird, und bey dieſen zum Grunde liegt. In der engſten Bedeutung iſt das Ding unſer ſogenanntes Ding an ſich, das ſchlechthin durch ſich und für ſich iſt (ens per ſe), wie es Scotus nennt, die Subſtanz. Scotus folgte bey dieſer Unterſcheidung des Begriffes vom Dinge nicht ſeiner eigenen Speculation, ſondern den verſchiedenen Beſtimmungen, wie er ſie bey ſeinen Vorgängern antraf. Seine Erörterung der diſtinguirten Merkmale des Dinges iſt daher ſehr mangelhaft und verworren. Die Trennung der Merkmale des Weſens und Daſeyns vom Dinge, die ſchon Ariſtoteles gemacht hatte, führte die ältern Scholaſtiker bereits dahin, jene Merkmale

(Weſen und Daſeyn) für ſich zu betrachten, unabhängig von dem Dinge, deßen Merkmale ſie ſind, und ſo geriethen ſie auf die ſublime Unterſuchung des Seyns des Weſens (Eſſe quidditativum) und des Seyns der Exiſtenz (Eſſe exiſtentiae). Da es alſo einmal ein für ſich zu erwägendes Seyn des Weſens geben ſollte, ſo war der Uebergang mehrer Scholaſtiker zu der Meynung ganz natürlich, daß dem Weſen noch vor dem Dinge ein Seyn zukomme, ſoferne doch das Ding ſelbſt, bevor es wirklich ſey, möglich habe ſeyn müſſen. Hierin lag freylich ein offenbarer Widerſpruch, und es iſt begreiflich, daß je angeſtrengter man ſich bemühte, das vom Dinge unabhängige Seyn des Weſens zu erläutern, deſto nonſenſikaliſcher das Raiſonnement ward. Scotus leugnete alſo das Seyn des Weſens vor dem Daſeyn des Dinges. Hier fand er ſich aber auch ſeinerſeits in die Schwierigkeit verwickelt, daß mit ſeiner Behauptung alle Möglichkeit des Dinges vor der Wirklichkeit desſelben aufgehoben war. Er ſuchte zwar, der Schwierigkeit zu entgehn, aber auf eine Art, die ebenfalls Nonſenſe gebahr.

Io. Duns Scoti Quodlib. Quaeſt. quaeſt. 3 art. 1. — *Ejusd.* Quaeſt. reportatae I diſtinct. 1. quaeſt. 2.

§. 770.

§. 770.

Man hatte bis dahin angenommen, und auch ausdrücklich zu erweiſen geſucht, daß die Verhältniße nichts von den Gegenſtänden, worauf ſie ſich bezögen (a fundamento), reell Verſchiedenes ſeyen. Scotus bemühte ſich hiervon das Gegentheil darzuthun, und zwar auf eine Art, die wenigſtens ſeiner Subtilität Ehre macht. Jedes Ding, ſagte er, iſt reell von dem andern verſchieden, welches ohne daſſelbe ohne Widerſpruch exiſtiren kann. So iſt Plato vom Sokrates reell verſchieden, weil der eine ohne den andern und ohne Widerſpruch exiſtiren kann und exiſtirt hat. Es giebt aber manche Verhältniße, deren Gegenſtände ohne ſie exiſtiren können; z. B. Jemand weiß etwas, und etwas weiß er nicht; oder: Jemand iſt ein Menſch; es iſt ihm aber keiner unterthan. Hier ſind Gegenſtände, ohne gewiße Verhältniße, als deren ſie beraubt ſind. Derſelbe Fall findet bey allen den Verhältniſſen ſtatt, die ſich auf eine Vergleichung mehrer Gegenſtände mit einander gründen. So wie ſich nun ohne Widerſpruch die Gegenſtände ohne gewiße Verhältniße denken laſſen, und deßhalb nach der Vorausſetzung reell von dieſen verſchieden ſind; ſo laſſen ſich auch ohne Widerſpruch die Verhältniße ohne Gegenſtände denken, und müſſen folglich reell von ihnen ver-

verſchieden ſeyn. Zweytens: Kein endliches Weſen kann entgegengeſetzte Dinge ohne eine innere Verſchiedenheit derſelben in ſich enthalten. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit mit jenem Weſen, ſind aber einander entgegengeſetzt; ſie können gleichwohl demſelben Weſen zukommen; ſie müſſen alſo reell von ihm verſchieden ſeyn. Wollte man die Realität der Verhältniße aufheben, und ſie etwa für bloß logiſche Beziehungen des Verſtandes auf die Objecte erklären; ſo würde damit nach Scotus auch die Realität der Einheit des Weltplans aufgehoben ſeyn. Denn die Theile des Univerſums müſſen nothwendig in einer wirklichen Beziehung auf einander ſelbſt und auf das Univerſum ſtehen. Dieſe ihre Beziehung aber iſt ein Verhältniß; iſt nun das Verhältniß nichts Reelles, ſo iſt es auch die Einheit des Weltplans nicht. Heinrich von Gent hatte für die Behauptung, daß die Verhältniße nur etwas Logiſches ſeyen, ſich darauf berufen, daß, wenn ſie etwas Reelles ſeyn ſollten, alsdenn die Realität der Relationen in's Unendliche fortgehe, und dieſes zu baren Ungereimtheiten führen würde. Wäre z. B. das Verhältniß vom Subjecte reell verſchieden, ſo wäre die Verſchiedenheit ſelbſt auch reell verſchieden, und ſo immer weiter. Ferner, meynte Heinrich, müßten die Verhältniße auch alsdenn an ſich ſelbſt reell verſchie-

ſchieden ſeyn, da doch alle ihre Verſchiedenheit nur auf ihren Gegenſtänden beruhte. Auf den erſten Einwurf antwortete Scotus, daß jedes Verhältniß ein Subject vorausſetze; wo alſo dieſes ganz wegfalle, finde jenes auch nicht ſtatt; und ſo ſey von dem endloſen Fortgange der Realität der Relationen nichts zu beſorgen. Hiermit gab er aber doch ſelbſt das Gegentheil ſeiner Behauptung zu, daß die Verhältniße von ihren Subjecten nicht reell verſchieden ſeyn könten. In Anſehung des andern Einwurfs leugnete er, daß die Verhältniße allein nach ihren Gegenſtänden ſich unterſcheiden ließen. Sie würden an ſich eben ſo wohl unterſchieden, als andere Dinge, nur wären die Unterſchiede minder auffallend wegen der geringen Realität ihrer Subjecte (ob modicam entitatem). Man ſieht, Scotus wurde bey dieſer ganzen Unterſuchung durch ein unbeſtimtes dunkles Bild der Phantaſie getäuſcht, die dem logiſchen Begriffe des Verhältnißes eine Realität unterſchob, welche nur dem Subjecte, oder von ihm ſogenannten Fundamente des Verhältnißes gebührte, und auch unvermerkt von dieſem entlehnt war.

Io. Duns Scotus in Mag. ſent. II diſt. 1. quaeſt. 5.

§. 771.

Daß die Intenſion der Grade der Accidenzen zunimt, erklärte Scotus nicht wie ſeine Vorgänger; ſondern er nahm einen wirklichen Zuſatz an, wie wenn die Ausdehnung erweitert wird. Der Grad der Accidenzen bleibt derſelbe, aber er wird mit einem neu hinzukommenden Grade verbunden, und zwar ſo innig, daß beyde Einen nur intenſiv vermehrten Grad auszumachen ſcheinen. — Sehr umſtändlich und ſubtil diſputirte er auch über den Grund der Individualität der Dinge. Gewöhnlich fand man dieſen damals in der Materie. Davon war aber eine Folge, daß immaterielle Weſen nicht individuelle ſeyen; und es blieb unerklärt, woher in der Materie der Grund der Individualität liege? Scotus warf die Frage auf: Iſt die materielle Subſtanz an ſich und vermöge ihrer Natur individuell? — Es ward ihm hierauf erwiedert, daß dieſe Frage ſich eigentlich gar nicht thun laſſe, weil ſich die natürliche Individualität der materiellen Subſtanz von ſelbſt verſtehe. Iſt das materielle Ding ſeiner Natur nach ein materielles Ding, ſo iſt es auch individuell. Die Individualität komt alſo den materiellen Subſtanzen an ſich ſelbſt zu; die Allgemeinheit der Dinge entſteht erſt durch ihre Beziehung auf den Verſtand; nach dieſer läßt ſich alſo wohl fragen;

gen; aber nicht nach jener. Hiergegen erhob aber Scotus mehrere Schwierigkeiten. Die Individualität iſt eine numeriſche Einheit; es giebt aber auch eine ſpecifiſche und generiſche Einheit. Die letztere hat eben ſo viel Realität, wie die erſtere. Man kann alſo eine der Materie weſentliche Individualität nicht zugeſtehen. Hier hatte er nun zu beweiſen, daß das Allgemeine etwas Reelles ſey; und ſein Beweis war folgender: Das Allgemeine hat das Eigenthümliche daß es als Eins in vielen vorkomt, und von vielen auf gleiche Weiſe prädicirt wird. Es widerſpricht aber einem wirklich Exiſtirenden nicht ſchlechthin, auch in einem andern Individuum vorzukommen, als in welchem es ſich dermalen befindet. Inzwiſchen hängt es doch nicht vom bloßen Verſtande ab, das Eins von vielen auf gleiche Weiſe prädiciren zu können; ſondern die Beſchaffenheiten der Dinge ſelbſt, auf welche ſich das Eins beziehen ſoll, müſſen zu dieſer Beziehung Stoff und Berechtigung geben. Mithin iſt auch das Allgemeine nicht ein bloßes Verſtandeserzeugniß, ſondern es muß ihm eine Realität unabhängig vom Verſtande anhaften. Wäre aber hiermit die Realität des Allgemeinen dargethan, ſo würde auch das Obige, daß die Materie keine weſentliche Individualität habe, daraus folgen. Iſt nun dem ſo, wird denn nicht etwa die materielle Subſtanz durch irgend einen innern poſitiven

Zuſatz individuell? Heinrich von Gent hatte die Möglichkeit eines ſolchen Zuſatzes geleugnet; denn er könte weder Materie, noch Form ſeyn; weder etwas abſolutes, noch etwas relatives. Materie nicht, gerade weil die Materie an ſich ſelbſt die Individualität nicht enthält; Form nicht, weil dieſe ein Allgemeines und nichts Individuelles iſt; ein Abſolutes nicht, weil es auſſer der Materie und Form nichts abſolutes giebt; ein Relatives nicht; denn dies müßte ſich auf ein Abſolutes beziehen, und wodurch ſollte dieſes wiederum individuell werden? Heinrich meynte alſo, es ſey ein negativer Zuſatz, durch welchen das materielle Ding individuell werde. Es widerſpricht nehmlich dem materiellen Dinge, von mehrern prädicirt zu werden, und darin beſteht ſeine Individualität. Aber, war nun hier wieder die Frage: Worauf gründet ſich dieſer Widerſpruch? Was hindert einen einzelnen Baum, nicht mehr Bäume zu ſeyn? Es ſetzt dies einen poſitiven Grund voraus. Anſtatt dieſen Grund im Vorſtellungs- und Denkvermögen zu finden, ſuchte ihn Scotus in den Gegenſtänden auf. Das Reſultat ſeiner Forſchung mußte alſo nothwendig ſehr unbefriedigend ausfallen. Was wäre denn aber der poſitive Zuſatz, der einem materiellen Dinge die Individualität mittheilt? Nicolaus Bonetus antwortete: die Exi-

ſtenz,

ſtenz. Scotus entgegnete, daß die Exiſtenz ſelbſt zu unbeſtimt ſey, und alſo nicht der durchgängige Grund des Unterſchiedes der Individuen ſeyn köune. Er hätte ſich auch darauf berufen mögen, daß Exiſtenz der Materie überhaupt zum Grunde liegen müſſe ohne. Hinſicht auf die Individualität materieller Subſtanzen. Andere antworteten auf jene Frage: Die Quantität. Ein materielles Ding ſey dadurch individuell, daß es ſich nicht in demſelben Orte mit einem andern materiellen Dinge befinde; folglich liege der Grund der Individualität in in der Ausdehnung, die zu der Materie hinzukomme. Scotus entgegnete: Eine materielle Subſtanz könne dieſelbe bleiben, und dennoch eine verſchiedene Ausdehnung haben; ein Baum könne bald größer, bald kleiner werden; aber eine und dieſelbe Subſtanz könne niemals eine andere werden, ohne daß ihre weſentliche Subſtantialität aufgehoben würde. Alſo könne auch die Ausdehnung nicht der Grund der Individualität ſeyn. Eben ſo wenig könte der die Individualität bewirkende Zuſatz Materie ſelbſt ſeyn; denn die Materie vor der Individualität iſt dieſelbe mit der Materie nach dieſer; ſie kann alſo nicht der Grund der Individualität ſeyn. So ſchien jede Möglichkeit eines Zuſatzes, welcher die Individualität begründe, zu verſchwinden. Scotus erſann indeßen eine beſondere Art des Zuſatzes

und

und zwar dieſen: Auf Etwas überhaupt folgt die Einheit als das näher beſtimte; denn das Etwas iſt eben dadurch, daß es Etwas iſt, auch zugleich Eins; auf die Einheit überhaupt muß alſo wieder etwas folgen, als das näher beſtimte; und dies kann nichts anders als wie die individuelle Einheit ſeyn. Dasjenige nun, was die Einheit überhaupt näher zur individuellen Einheit beſtimmt, iſt die lezte Realität, welche zu einem Weſen, das entweder aus Materie, oder Form, oder beyden zuſammen beſtehen mag, hinzukomt, und es dadurch zu einem völlig beſtimten Dinge macht. Es iſt die ſogenannte Häcceität der Scholaſtiker nach Scotus. Freylich wird billig weiter gefragt, was denn dieſe Häcceität ſelbſt eigentlich ſey? Die Antwort darauf iſt aber nur eine Cirkelerklärung. Ein Individuum iſt ein beſtimmtes Ding, das weiter keine Realität aufzunehmen vermag, und alſo auch nicht in mehr Gattungen getheilt werden kann. Der Grund der Individuation iſt die lezte Realität (Haecceität), wodurch ein Ding — zum Individuum wird.

a) *Io. Duns Scoti* Quæſt. report. I diſtinct. 17. quæſt. 3. ſq. — b *Idem* in Mag ſent. II diſt. 3. qnæſt. 1. ſq.

§. 773.

§. 772.

Ariſtoteles und ſeine eifrigſten Anhänger unter den Arabern und Scholaſtikern hatten der Materie, unabhängig von der Form, die Realität abgeſprochen. Um inzwiſchen einerſeits dieſelbe von dem Nichts zu unterſcheiden, andererſeits den Gegenſatz derſelben mit der Form nicht ganz verſchwinden zu laſſen, erklärten ſie die Materie für ein zwar in Anſehung ſeines Verhältnißes zur Form der Realität nach unbeſtimmliches Etwas, das aber doch des Entſtehns und Vergehns empfänglich ſey, und in welchem Wechſel des Entſtehns und Vergehns die Realität der Form desſelben beſtände. Auch dieſe Erklärung der Materie war nur eine leere Wortbeſtimmung ohne allen reellen Inhalt. Scotus argumentirte dagegen. Wenn ein Ding entſteht, geht es aus einem Entgegengeſetzten in das andere über; es kann aber ein Gegenſatz ſich nicht ſelbſt in den andern verwandeln; folglich muß beyden Gegenſätzen ein Subject zum Grunde liegen, in Beziehung auf welches ihr Wechſel ſtatt findet. Dieſes Grundſubject der Gegenſätze kann lediglich die Materie ſeyn. Ferner der Wechſel der Gegenſätze drückt eine Vergänglichkeit aus. Dieſe Vergänglichkeit muß auf einem innern Principe beruhen, und ein ſolches läßt ſich ſchlechterdings nicht auffinden, wenn man nicht

die

die Materie dafür annehmen will. In Anſehung der reinen Form, welche unveränderlich iſt, iſt keine Vergänglichkeit möglich. Endlich ſind die Subſtanzen theils einfach, theils zuſammengeſetzt. Es könten aber die letztere nicht exiſtiren, wenn ſie nicht reell verſchiedene Theile hätten, und ſie können überhaupt aus Nichts Anderem beſtehen, wie aus Materie und Form. Mit allen dieſen Argumenten hatte Scotus gleichwohl noch weiter nichts erklärt, als daß es Bedürfniß ſey, ein Subſtrat der Form und ihres Wechſels, oder überhaupt eine Materie, anzunehmen; was aber die Materie ſelbſt ſey unabhängig von der Form nach ihrer Realität, war dadurch im geringſten nicht weiter aufgehellt. Jedoch ließ es Scotus nicht an Verſuchen fehlen, dieſe Realität der Materie an ſich noch genauer zu beſtimmen. Aber alle ſeine Verſuche liefen auf bloße Wörter hinaus. Die Materie, ſagte er, iſt Grundlage der Formen; Princip der Natur; ein Theil des Zuſammengeſetzten; Urſache an ſich; Subject der ſubſtantiellen Veränderungen. Sie iſt ein Weſen, welches durch ſeine Urſache ſeyn kann (in potentia objectiva tantum), aber doch nicht wirklich iſt, wenn es nicht wirklich aus ihr hervorgebracht wird. Demungeachtet iſt ſie etwas Reelles auſſer jener Urſache Vorhandenes, das fähig iſt, etwas in ſich aufzunehmen (in potentia ſubjectiva). Mit

allen

allen dieſen Namen und Wortbeſtimmungen war die Vernunft in Hinſicht auf Erkentniß der Realität der Materie um keinen Schritt weiter von der Stelle gebracht. Scotus inzwiſchen, der doch mit dieſen Wörtern eine Realerkentniß der Materie zu beſitzen vermeynte, gieng nun ſo weit, auch die von der Form unabhängige Exiſtenz der Materie zu behaupten, die alle ſeine Vorgänger geleugnet hatten. Die Materie, als ein Weſen für ſich, und das vor der Form hergeht, muß auch ohne Form eine Exiſtenz haben. Die Form macht ja das Weſen der Materie nicht aus; folglich muß dieſe ohne Form ſeyn, und durch die Allmacht Gottes zur Wirklichkeit erhoben werden können. Auch hieraus erhellt nichts weiter, als daß es Bedürfniß ſey, der Form ein Subſtrat zu geben, wenn ein wirkliches Ding begründet werden ſoll; hingegen was dies Subſtrat ohne die Form an ſich ſelbſt ſey, blieb immer unaufgehellt, und ließ ſich auch nicht aufhellen.

Io. *Duns Scotus* in Mag. ſent. II diſt. 12. quæſt. 1.

§. 773.

Die Materie iſt in's Unendliche theilbar. Scotus brauchte für dieſe Behauptung zwey

geometriſche Beweiſe. Erſtlich: Man neh- me zwey concentriſche Kreiſe, den einen größer als den andern, und ziehe von zwey in dem größern einander unmittelbar berührenden Puncten Linien zum gemeinſchaftlichen Mittel- puncte; ſo berühren dieſe in dem kleinern Krei- ſe ſich entweder, oder nicht. Berühren ſie ſich, ſo macht die erſte Linie aus dem Mittel- puncte mit dem Tangenten einen rechten Win- kel, und die zweyte ebenfalls, weil beyde einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct haben; folglich ſind dieſe beyden Winkel einander gleich, und dennoch ſind ſie in einander enthalten, was ſich widerſpricht. Die Puncte des kleinern Krei- ſes müſſen ſich alſo in's Unendliche vermehren, je weiter die Theilung fortſchreitet. Berüh- ren ſie ſich nicht, ſo hat der kleinere Kreis ſo viel Puncte, wie der größere, welches unge- reimt iſt. Zweytens: Die Diagonale eines Quadrats iſt incommenſurabel mit ſeiner Sei- te, weil nie aus Zahlen ein Quadrat werden kann, das zwey addirten Quadraten gleich iſt, wie doch in der Geometrie geſchieht. — Die Exiſtenz eines leeren Raumes wurde vom Sco- tus geleugnet. Man denke ſich eine leere Ku- gel, ſo ſind, wenn ein leerer Raum angenom- men wird, die äuſſerſten Puncte derſelben zu- gleich von einander entfernt und nicht entfernt; ſie ſind entfernt als äuſſerſte Puncte einer Ku- gel, die ſonſt nicht Kugel ſeyn würde; nicht ent-

entfernt, weil gleichwohl zwiſchen dieſen äuſſerſten Puncten leerer Raum d. i. Nichts ſeyn würde, und Puncte, zwiſchen denen Nichts iſt, einander berühren.

S. *Scot.* in Mag. ſent. diſt. 2. quæſt. 9. Hr. Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Phil. B. IV S. 614) zeigt das Ungültige in den obigen Beweiſen für die unendliche Theilbarkeit der Materie folgendermaßen: Wenn auch beyde Linien, die aus zwey einander unmittelbar berührenden Puncten in dem größern zweyer concentriſcher Kreiſe zu dem gemeinſchaftlichen Mittelpuncte derſelben gezogen werden, an der Tangente oder des kleinern Kreiſes Umfange einen gemeinſchaftlichen Punct haben, ſo gehn ſie doch nicht nach einem gemeinſchaftlichen Puncte hin, und machen alſo mit derſelben Tangente keinen rechten Winkel aus. Der andere Beweis zeigt nur, daß ein Punct nicht der Maaßſtab einer Linie iſt, dieſe alſo nicht aus zuſammengeſetzten Puncten beſteht, und das Ausgedehnte ſo lange es ausgedehnt iſt, ſtets theilbar ſeyn muß. Das Argument gegen den leeren Raum hebt Hr. T. ebenfalls ſehr gut. Zwey Puncte, zwiſchen denen ein Leeres iſt, berühren ſich darum noch nicht; es iſt zwar vermöge des Leeren nichts zwiſchen ihnen; aber es könte doch etwas zwiſchen ihnen ſeyn, und das hindert die Berührung.

§. 774.

In der rationalen Pſychologie beſchäfftigte ſich auch Scotus mit der Lehre von der Einfachheit der Seele. Dieſe fand Schwierigkeiten, ſo lange reelle Verſchiedenheit der Vermögen der Seele unter einander und vom Weſen dieſer behauptet wurde. Erſt Heinrich von Gent hatte die Verſchiedenheit der Vermögen der Seele vom Weſen dieſer, und Thomas von Aquino auch die Verſchiedenheit jener unter einander ſelbſt, geleugnet. Die Behauptung des Letztern ſtützte ſich auf das ſchwache Argument, daß das Einfache vollkomner ſey, als das Zuſammengeſetzte; daß die Natur immer dem Vollkomnern nachſtrebe, und man in ihr alſo immer das Weniger, ſo ferne es möglich ſey, eher annehmen müſſe, als das Mehr. Inzwiſchen ſchien doch mit der Behauptung immer im Widerſpruche zu ſtehn, daß einmal mehr Vermögen der Seele angenommen wurden. Scotus erwiederte hier: Die Verſchiedenheit der Wirkungen läßt nicht nothwendig auf eine Verſchiedenheit der Urſachen ſchließen. Die Seele kann alſo mancherley Thätigkeiten verrichten, die ſich logiſch auf mancherley Vermögen zurückführen laſſen, die aber doch alle in der Wirklichkeit nur in Einem einfachen Principe gegründet ſind. Hiergegen ward dem Scotus folgender Einwurf

wurf gemacht: Die Vermögen der Seele flieſſen gleichſam aus dem We en derſelben aus; dies widerſtreitet der Einfachheit dieſes Weſens; denn das Ausfließende iſt reel, und nicht bloß logiſch (diſtinctione rationis) von dem Weſen, als ſeinem Quelle, verſchieden. Scotus gieng alſo darauf aus, dieſen Unterſchied der Vermögen der Seele und ihres Weſens mit der Einfachheit des letztern zu reimen. Vereinigte Dinge ſind nicht ſchlechthin Eins, indem es ſonſt einer Vereinigung derſelben nicht bedurft hätte. Nach der Vereinigung ſind ſie aber auch nicht mehr ſchlechthin verſchieden, eben weil ſie vereinigt ſind; durch die Vereinigung ſind ſie reell Eins geworden; und es bleibt nur eine formale Verſchiedenheit übrig. Dieſe vereinigten Dinge können aber in zwey Claſſen abgetheilt werden. Die eine Claſſe enthält ſolche, mit deren Subjecten Merkmale der höhern Gattung vereinigt ſind. So iſt mit dem Subjecte der Weiſſe das Merkmal einer empfindbaren Qualität und einer Qualität überhaupt vereinigt; denn dieſe gehören nothwendig zum Weſen des Subjects. Die andere Claſſe enthält diejenigen, mit deren Subjecten nothwendig aus ihnen folgende Merkmale und Beſchaffenheiten (paſſiones) vereinigt ſind. Dieſe ſind mit den Subjecten reell einerley, und nur formell von ihnen verſchieden. So ſind in dem Dinge überhaupt

Einheit, Wahrheit, Güte, als aus ihm folgende Merkmale, enthalten, die gleichwohl mit ihm reell identiſch ſind, und nur logiſch unterſchieden werden mögen. So begreift auch die Seele ihre Vermögen; reell machen ſie mit mit ihr Eins aus; der Unterſchied iſt nur ein formeller. Gegen dieſs Erläuterung blieb der Zweifel übrig, ob ſich denn die Vermögen der Seele, ſo weit ſie ſich im Bewußtſeyn ankündigen, bloß als ſolche Beſchaffenheiten und Merkmale denken laſſen, die nur eine logiſche, aber keine reelle Verſchiedenheit im Subjecte begründeten?

Io. Duns Scotus in Mag. ſent. II diſt. 17. quæſt. 1.

§. 775.

Die Charakteriſtik, welche Scotus vom Denken und Erkennen macht, ob ſie gleich zum Theile auf Ariſtoteliſchen Begriffen beruht, hat doch auch manches Eigene. Er theilt die Erkenntniß überhaupt in eine actuelle, habituelle, und virtuelle. Die erſtere iſt diejenige, welche ſich auf ein dem Erkentnißvermögen unmittelbar gegenwärtiges Object bezieht; die zweyte iſt diejenige, vermöge deren wir gewiße Vorſtellungen uns nach Belieben zurückrufen und vergegenwärtigen können; ſie iſt

iſt alſo mit dem identiſch, was wir itzt abſolutes Gedächtniß nennen; die dritte iſt diejenige, die in andern Erkentnißen enthalten iſt, ob ſie gleich in dieſen nicht deutlich gedacht wird, wie z. B. der Begriff einer Art in dem Begriffe ihrer Gattung liegt. Ferner die Begriffe unterſchied Scotus in ſchlechthin einfache (conceptus ſimpliciter ſimplices) und nicht ſchlechthin einfache. Jene ſind ſolche, welche ſich nicht weiter auflöſen laſſen, wie die Begriffe des Dinges überhaupt und der letzten Differenz; dieſe ſolche, die ſich zwar auflöſen, aber doch ohne weiteres Urtheil denken laſſen (actu ſimplicis intelligentiæ), wie die Begriffe der Gattung. Die Einfachheit der Begriffe führte Scotus demnach auf ihre höchſte Allgemeinheit im Verſtande zurük, ohue auf die Sinnenvorſtellungen und ihre Einfachheit Rückſicht zu nehmen. Scotus unterſchied endlich verwirrt denken und ein verwirrtes Denken. Man denkt verwirrt, wenn die Theile eines Begriffs nicht gehörig unterſchieden werden; im entgegengeſetzten Falle denkt man deutlich. Ein verwirrtes Denken aber findet ſtatt, wenn ein Allgemeines gedacht wird, das mehr Gattungen unter ſich faßt, oder ein Ding, das aus mehr Theilen des Weſens beſteht. Hieraus leitet denn Scotus die Ordnung her, in welcher ſich die Erkentniß bey uns bildet, jenachdem ſie dunkel oder deutlich iſt. Die

verwirrte Erkentniß geht von den Individuen und unterſten Gattungen aus, indem dieſe die Sinne am ſtärkſten rühren. Wäre das nicht, ſo würde es zu lange dauern, bevor man ſie überhaupt erkennen könte, weil, um ſie deutlich zu erkennen, die Merkmale der höchſten Gattungen vorher erkant ſeyn müßten. Die niedrigſten Gattungen werden alſo nach Scotus zugleich mit den Sinneindrücken der einzelnen Dinge unmittelbar, wiewohl verwirrt, nicht etwa ſo erkannt, daß man von der Erkenntniß der höchſten Gattungen, die vorher gienge, zu jenen herabſtiege. Die deutliche Erkenntniß hingegen geht umgekehrt von den höchſten Gattungen aus, und ſteigt von dieſen zu den niedern herab. Die Deutlichkeit eines Begriffs hängt ab von der deutlichen Unterſcheidung der in ihm enthaltenen Merkmale, und dieſe iſt nicht möglich, ohne zugleich die Merkmale der höchſten Begriffe zu kennen. Der Zeit nach entſpringt alſo die verwirrte Erkentniß immer eher als die deutliche, obgleich natürlich dieſe jener am Werthe vorgeht.

Scot. in Mag. ſent. I diſt. 3. quæſt. 2.

§. 776.

Eine beſondere Aufmerkſamkeit widmete Scotus auch der Frage: Ob der menſchliche Ver-

Verſtand allein durch ſeine eigene Kraft zur Erkentniß der reinen Wahrheit vermögend ſey; oder ob er dazu einer beſondern Erleuchtung (illuſtratio ſpeciali) durch den göttlichen Verſtand bedürfe? Die Veranlaſſung zu dieſer Frage, welche ſchon bey den ältern Kirchenvätern in Erwägung gekommen war, und die die ſpätern Scholaſtiker auf's neue zu unterſuchen anfingen, lag in der Platoniſchen Philoſophie. Nach der letzten beſtand die reine Wahrheit in den göttlichen Ideen der Dinge, und folglich auch die wahre Erkentniß des menſchlichen Verſtandes in den Ideen, die den göttlichen correſpondirten, und welche die Seele aus ihrem Vordaſeyn bey ihrer Verbindung mit den Körper mitgebracht habe, ſo daß die Sinneindrücke durch den Körper nur dienten, die Reminiſcenz jener Ideen zu bewirken. Die ältern Kirchenväter, namentlich Auguſtin, hoben zwar das Vordaſeyn der Seele vor dieſem Leben auf, oder nahmen vielmehr die Platoniſche Erklärung des Urſprungs der unwandelbaren Ideen nicht an; aber ſie machten doch die Wahrheit der menſchlichen Erkentniß von der Einwirkung des göttlichen Verſtandes auf dieſelbe abhängig; und ſprachen alſo dem menſchlichen Verſtande an und für ſich die Fähigkeit ab, die reine Wahrheit einzuſehen. Der menſchliche Verſtand erkennt nur inſoferne die lautere Wahrheit, als ſich ihm das göttliche Licht mittheilt,

 oder

oder als er dieſelbe im göttlichen Lichte anſchaut. Wie dies Verhältniß aber möglich und begreiflich ſey, ward nicht erklärt. Die ſpätern Scholaſtiker wiederholten die Behauptung von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes und ſeiner Unfähigkeit, an und für ſich die Wahrheit zu erkennen. Heinrich von Gent berief ſich auf die Veränderlichkeit der Sinnendinge ſelbſt, von denen ſich alſo auch keine feſte und unveränderliche Begriffe abſtrahiren ließen; auf die Veränderlichkeit unſers eigenen Seelenſubjects, die auch eine Veränderlichkeit der durch dasſelbe gebildeten Begriffe nach ſich ziehe; endlich auf das Unvermögen des Menſchen, das ſich oft äuſſere, die Vorſtellung von dem Gegenſtande zu unterſcheiden, da man im Traume beyde mit einander verwechsle. Scotus argumentirte ſeinerſeits gegen die obige Behauptung von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes und die zu ihrer Beſtätigung vorgebrachten Gründe. Er gab zwar eine Veränderlichkeit der Sinnendinge zu; es ſey doch aber auch in ihnen etwas ſich Gleiches und Bleibendes. Würde ferner eine ſolche Veränderlichkeit des Seelenſubjects angenommen, daß durchaus kein feſter Begriff möglich wäre, ſo würde damit das Kriterium der Wahrheit, und alle Gewißheit überhaupt, aufgehoben. Eben dieß ſey auch der Fall, wenn man es ſchlechthin unmöglich erkläre, die

Vor-

Vorſtellung von ihrem Gegenſtande zu unterſcheiden, und dieſen nach ſeiner wahren Beſchaffenheit zu erkennen. Scotus behauptete ferner die Exiſtenz unmittelbar evidenter Grundſätze, die über allen Zweifel erhaben seyn, weil die darin verbundenen Begriffe nothwendig verbunden wären, ſo daß der Verſtand dieſe Verbindung unmittelbar erkenne, und den einen Begriff nicht denken könne, ohne auch den andern denken zu müſſen. Giebt es nun ſolche unmittelbar einleuchtende und nicht zu bezweifelnde Grundſätze, ſo muß es auch wahre Folgerungen aus denſelben geben. Freylich können uns die Sinne in Anſehung mancher Urtheile über die Gegenſtände trügen; aber die Urtheile des Verſtandes ſelbſt, ſofern ſie durch ſeine unerſchütterlichen Grundſätze beſtimt werden, ſind nichts deſto weniger wahr und untrüglich. Die Sinne gewähren z. B. dem Verſtande Begriffe vom Ganzen und deßen Theilen; dadurch geräth der Verſtand ſeinen eigenen unveränderlichen Denkgeſetzen nach auf den Grundſatz: Das Ganze iſt größer, denn die Theile; und dieſen Grundſatz erkennt er für wahr, die Sinne mögen ihm künftig die Gegenſtände ſo darſtellen, oder nicht. Ferner ſind auch die Erfahrungskentniße gewiß, wenn ſie auf allgemeine Sätze bezogen ſind. Dieſe Gewißheit aber verdanken ſie nicht der Erfahrung als ſolcher, ſondern einem Principe in der Seele,

le, auf welches ſie ſich gründen. In der Erfahrung giebt es freylich keine ſtreng vollſtändige Induction, und durch ſie würde alſo niemals ſtrenge Allgemeinheit begründet; aber in der Seele liegt (quiescit in anima) das Princip, daß eine determinirte Urſache gewöhnlich nur Wirkungen hervorbringen könne, die durch ihr Weſen beſtimt ſind, und hieraus fließt, daß das in allen Fällen ſtatt finden muß, was in den meiſten ſtatt findet. Endlich kann Niemand die wirkliche Exiſtenz der ſubjectiven Empfindungen ableugnen. Daß Jemand ſieht, hört u. w., wenn er wirklich ſieht und hört, kann ihm Niemand wegvernünfteln. Allerdings kann darin Täuſchung obwalten, daß wir einen beſtimten Gegenſtand, in einer beſtimten Entfernung, mit beſtimten Eigenſchaften ſehen, den wir nicht wirklich ſehen; es kann ſogar zuweilen ſich ereignen, daß gar kein Gegenſtand vorhanden iſt, der unſer Auge wirklich afficirte, und wir dennoch wirklich ein beſtimtes Object zu ſehen glauben; allein daß alsdenn doch immer eine ſubjective Empfindung exiſtirt, dieſe möge nun ſeyn und ſich beziehen, was und worauf ſie wolle, bleibt unbeſtritten. Um bey der Trüglichkeit der ſinnlichen Empfindungen aber die objective Exiſtenz und Beſchaffenheit ihrer Gegenſtände zu beſtimmen, beruft ſich Scotus auf die Uebereinſtimmung der ſämtlichen Sinne, durch welche dieſelbe mit Gewißheit ent-

entſchieden werde. Alsdenn trete der Fall ein, daß man auf eine natürliche Einwirkung des Gegenſtandes ſchließen könne, da eine determinirte Urſache immer ſo wirken müſſe, wie ſie in den meiſten Fällen wirke. Könne man auf jene Uebereinſtimmung der Sinne in Anſehung eines Gegenſtandes, aus Mangel derſelben, ſich nicht berufen; ſo müſſe man dem Zeugniße desjenigen Sinnes trauen, das mit andern anerkannten Wahrheiten am genaueſten zuſammentrifft. Das Reſultat, welches Scotus aus dem ganzen obigen Raiſonnement zog, war, daß der Verſtand allerdings feſte Wahrheit zu erkennen vermöge, ohne daß es dazu eines übernatürlichen Einflußes bedürfe. Da inzwiſchen die Nothwendigkeit der göttlichen Erleuchtung des menſchlichen Verſtandes von Kirchenvätern, deren Anſehn in der Kirche damals entſcheidend war, angenommen wurde; ſo bemühte ſich Scotus, dieſe Meynung auf eine Weiſe mit ſeiner Vorſtellungsart zu vereinbaren, der man es anſieht, daß er ſich nur nach dem Kirchenglauben in dieſem Puncte bequemen wollte, ohne ihm in der That anzuhangen.

Scot. in Mag. ſent. I diſt. 3. quaeſt. 4. Wer wird in der ganzen im § enthaltenen Argumentation, die Möglichkeit einer gewißen Erkentniß durch den ſich ſelbſt überlaſſenen menſchlichen Verſtand betreffend, den Scotus

tus nicht als einen in ſeiner Art und für ſein Zeitalter ſehr vernünftigen, hellen und ſcharfſinnigen Denker erkennen und ſchätzen? Freylich thut ſie, wenn man ſie im Verhältniße zur neuern Philoſophie betrachtet, kein Genüge, und es läßt ſich daher wiederum Manches gegen ſie einwenden, beſonders gegen einzelne darin vorkommende Behauptungen. Scotus ahndete mehr das Wahre hierin, als daß er es erreicht, und mit voller Klarheit eingeſehen hätte. Er unterſchied noch nicht hinlänglich die nothwendige und die comparative Allgemeinheit; nahm vielmehr jene mit dieſer identiſch, und ſtellte alſo das Princip auf: Eine nicht freye Urſache müſſe immer ſo wirken, wie es durch ihr Weſen beſtimt werde, woraus folge, daß, was in den meiſten Fällen gelte, auch von allen gelte; eine Folgerung, welche in Beziehung auf die comparative Allgemeinheit, die der Verſtand aus der Erfahrung abſtrahirt, gar nicht zugegeben werden kann. Daß er indeſſen ſich ſchon auf Erkentniße a priori ſtützte, um die mögliche Gewißheit der menſchlichen Erkentniß überhaupt zu ſchützen; daß er ſich auf das im Verſtande nothwendig vorhandne Kritertum des Wahren berief, welches aufgehoben werden würde, wenn man dem menſchlichen Verſtande für ſich ſchlechthin die Möglichkeit einer gewißen Erkentniß abſpräche; war ein ſehr richtiges Raiſonnement, das ſeinem Tiefſinne Ehre macht. Eben ſo richtig dachte Scotus über das, was die Wahrnehmungen der Sinne Gewiſ-

ſes

ſes enthalten könten. Selbſt die Pyrrhoniſten gaben zu, daß ſubjective Afficirungen exiſtirten, und daß man ſich nach dieſen im gemeinen praktiſchen Leben richten müßte. Auf die Uebereinſtimmung der Sinne, um das Objectiv Wahre von Sinnengegenſtänden zu erkennen, rechnete Scotus wohl zu viel.

§. 777.

Kann der Wille ſich ſelbſt bewegen? — Dem Ariſtoteliſchen Grundſatze gemäß, daß das Bewegende und das Bewegte nothwendig zweyerley ſeyn müſſen, hatten mehrere Scholaſtiker die Frage verneinend beantwortet, und die Urſache der Bewegung des Willens bald in die Verſtandeserkentniß vom Objecte geſetzt, bald in Bilder der Phantaſie, die auf den Willen wirkten. Scotus beſtritt die unbedingte Gültigkeit des obigen Grundſatzes, und behauptete das Gegentheil, daß der Wille ſich ſelbſt bewege. Er folgerte dies aus den zufälligen Ereignißen in der Welt. Das Zufällige kann nicht in einer völlig beſtimten Urſache ſeinen Grund haben; denn iſt die Urſache in dem Augenblicke, wo ſie wirkt, völlig beſtimt, ſo kann die Wirkung nicht zufällig ſeyn. Folglich muß das Zufällige von einer Ur-

Urſache herrühren, die ſich in dem Augenblicke der Wirkung auch zum Gegentheile beſtimmen kann, oder deren Beſtimmung zwiſchen beyden Gegentheilen gleichgültig iſt. Was aber beſtimt die Urſache des Zufälligen zu einer der entgegengeſetzten Wirkungen? Entweder beſtimt ſie ſich ſelbſt dazu, und dann kann auch der Wille ſich ſelbſt bewegen. Beſtimt ſie ſich aber nicht ſelbſt dazu, ſo wird ſie von einem Andern entweder nothwendig oder zufällig beſtimt. In jenem Falle wäre die Zufälligkeit der Wirkung aufgehoben; in dieſem Falle muß die beſtimmende Urſache ein Wille ſeyn; weil alle natürliche Urſachen nothwendig beſtimt ſind. Daß aber der Wille ſich ſelbſt beſtimmende Urſache des Zufälligen iſt, erhellt auch daraus, daß wir Handlungen vor der Ausführung überlegen, ob und wie ſie geſchehen ſollen, oder nicht. Daß die obige Frage durch dieſes Raiſonnement des Scotus nichts weniger als befriedigend beantwortet war, erhellt ſehr bald. Aber ſie betraf auch eigentlich die Möglichkeit der Freyheit überhaupt, die unerklärlich iſt.

Scot. in Mag. ſent. II diſt. 25. quaeſt. 1.

§. 778.

Scotus behauptete auch eine Einfachheit der Geſchöpfe gegen die Meynung aller ſeiner Vor-

Vorgänger. Dieſe ließen die Geſchöpfe beſtehn aus der Wirklichkeit und einem Vermögen verändert zu werden, indem die Unveränderlichkeit nur eine Eigenſchaft der Gottheit ſeyn könne. Dieſe Zuſammenſetzung der Geſchöpfe wurde nun zwar vom Scotus nicht abgeleugnet; aber er verwarf doch die Meynung, daß dieſe Zuſammenſetzung im Weſen mehr Realitäten enthalte. Würde eine ſolche Zuſammenſetzung aus mehr Realitäten (compoſitum ex re et re) angenommen, meynte er, ſo würde man damit in's Unendliche verwieſen. Denn die Theile des Zuſammengeſetzten wären entweder wieder zuſammengeſetzt, oder nicht. Im erſtern Falle wären ſie einfach; und im andern Falle gienge die Zuſammenſezzung in's Unendliche fort, was ungereimt ſey. Die Einfachheit, welche Scotus den Geſchöpfen einräumte, verſtand er inzwiſchen auf eine eigene Art, um ſie dadurch von der Einfachheit der Gottheit zu unterſcheiden. Sie beſteht bey den Geſchöpfen, als endlichen unvollkomnen Weſen, in der Realität und der Privation, da die endlichen Weſen nicht alles ſind, was ſie ſeyn können. Dieſe Natur des Weſens der Geſchöpfe kann man Zuſammenſetzung nennen, ſobald man nur dieſe nicht als Zuſammenſetzung von mehr Subſtanzen oder Realitäten denkt: man kann ſie aber auch Einfachheit nennen, ſoferne die Realität der Ge-

ſchöpfe allein etwas Wirkliches, und die Privation etwas Negatives iſt; nur daß die Einfachheit Gottes ſich alsdenn dadurch unterſcheidet, daß bey ihrer Realität gar keine Privation denkbar iſt.

Scotus in Mag. ſent. 1. diſt. 8. quaeſt. 2.

§. 779.

In gewißer Hinſicht war Scotus der Aſtrologie ergeben, und räumte insbeſondre den Sternen einen Einfluß auf unſere Entſchließungen und Handlungen ein. Die Sterne wirken auf die Elemente, verändern ſie, und bewirken ihre Vermehrung und Verminderung. Nähern ſich die Sonne und die übrigen Sterne, welche die Wärme bewirken, dem Zenith eines Erdſtrichs, ſo werden die obern Elemente, Feuer und Luft, vermehrt, und die untern, Waſſer und Erde, vermindert; entfernen ſie ſich von dem Zenith desſelben, ſo werden die untern Elemente vermehrt, und die obern vermindert. Der umgekehrte Fall tritt ein, wenn ſich die Sterne, welche Kälte bewirken, dem Zenith eines Erdſtrichs nähern, oder von demſelben entfernen. Die Sterne brin-

bringen auch Bewegungen in den Elementen hervor, wie der Mond im Meere die Ebbe und Fluth. Sie bewirken ferner, daß ſich in gewißen Erdgegenden eine größere Quantität von Metallen erzeugt, als in andern, vermöge ihres Einflußes auf die Elemente. Eben dadurch wirken ſie auch auf die Erzeugung und Ausbildung der Thiere und des menſchlichen Körpers; auf den Zuſtand der menſchlichen Sinnenorgane, und, da von der Wahrnehmung der Sinne die Verſtandeserkenntniß abhängt, mittelſt jener auf dieſe, und durch dieſe wiederum auf die Willensbeſtimmung. Scotus hat, wie man ſieht, weit ausgeholt, um den Einfluß der Sterne auf die Handlungen des Menſchen darzuthun. Nur daß, auſſer dem Monde und der Sonne, auch die übrigen Sterne auf die Elemente einwirkten, war eine unerwieſene Vorausſetzung dabey.

Scot. in Mag. ſent. II diſt. 14. quaeſt. 3.

§. 780.

Auch um die rationale Theologie hat ſich Scotus durch ſeine Unterſuchungen für ſein Zeitalter verdienſt gemacht. Er verwarf die

Beweiſe a priori für das Daſeyn Gottes, weil ſich die Verbindung der Begriffe Weſen und höchſte Vollkommenheit aus ihnen ſelbſt nicht einſehen laſſe, indem man das unendliche Daſeyn nur durch Gründe aus dem Daſeyn endlicher Geſchöpfe einſehn könne. Dagegen wandte er deſto größere Aufmerkſamkeit auf die Beweiſe a poſteriori. Er bediente ſich unter andern folgender Argumentation: Es iſt etwas Bewirkbares (Effectibile) vorhanden. Dieſes iſt bewirkt entweder durch ſich ſelbſt, oder durch Nichts, oder durch ein Anderes. Es kann aber nicht durch ſich ſelbſt bewirkt ſeyn, weil ſich ein bewirkbares Ding nicht durch ſich ſelbſt hervorzubringen vermag. Es kann nicht durch Nichts bewirkt ſeyn; denn aus Nichts wird Nichts. Folglich muß es durch ein Anderes hervorgebracht ſeyn. Entweder iſt dieſes Andere nun die abſolut erſte Urſache, oder nicht. Iſt es dieſe, ſo iſt eine abſolut erſte Urſache vorhanden. Iſt es dieſe nicht, ſo muß man dasſelbe Raiſonnement in Anſehung ſeiner Hervorbringung wiederholen, und da es ungereimt ſeyn würde, dieſes in's Unendliche fortzuſetzen, ſo muß es eine abſoluterſte Urſache alles Bewirkbaren geben. Dieſe iſt das vollkommenſte Weſen. Die Formen verhalten ſich, wie die Zahlen; eine von jenen muß die oberſte ſeyn. Sie iſt auch ein unvergängliches Weſen. Nur dasjenige iſt vergänglich, welches

ches etwas enthalten kann, das mit ihm unvereinbar iſt. Desgleichen aber kann in der erſten von nichts abhangenden und von ſich ſelbſt exiſtirenden Urſache gar nicht enthalten ſeyn. Wäre desgleichen Etwas, welches die erſte Urſache zerſtörte, ſo könte jenes dies entweder durch ſich ſelbſt, oder durch ein Anderes thun. Im erſtern Falle wären zwey mit einander unvereinbare von einander unabhängige Dinge vorhanden, die ſich gegenſeitig aufhöben, was eine Unmöglichkeit iſt. Im andern Falle würde die erſte Urſache, die durch das ihm Widerſtreitende zerſtört werden könte, nicht die erſte Urſache ſeyn.

Scot. in Mag. ſent. 1. diſt. 2 quaeſt. 2.

§. 781.

Das Urweſen hat Verſtand und Willen. Es wirkt vermöge ſeines Weſens; was ſo wirkt, bezweckt etwas; daher muß ihm Verſtand zukommen. Es liebt ferner ſeinen Zweck, und ſetzt ſich denſelben mit Freyheit vor; nicht aus Naturnothwendigkeit; denn ſonſt wäre es nicht ſelbſtſtändig; folglich muß es auch einen Willen haben. Beyde aber, Verſtand und

Willen, ſind mit dem Weſen des Urprincips identiſch. Der erſte Zweck und die Liebe dieſes Zwecks exiſtiren ſo nothwendig, wie das Urweſen ſelbſt; da ſie nun ſo wenig, wie dieſes, von einem Andern abhängig ſind, ſo fallen ſie mit dem Urweſen ſelbſt in eine Einheit zuſammen. Hat ein exiſtirendes Weſen Wirkſamkeit, ſo iſt der höchſte Grad ſeiner Vollkommenheit, daß es wirke; dieſe Wirkſamkeit aber komt dem Verſtande zu; derſelbe muß alſo mit dem Weſen des Urprincips identiſch ſeyn; weil, wenn das nicht wäre, der Verſtand noch etwas anders als das Urprincip, und dieſes nicht das vollkommenſte Weſen ſeyn würde. Aus dem Begriffe von Gott als der erſten Urſache alles Bewirkbaren folgert Scotus weiter die Unendlichkeit desſelben. Gott kann Alles auf einmal hervorbringen, wenn auch die Natur des Hervorzubringenden nicht erlaubt, daß es auf einmal exiſtire. Was hervorgebracht werden kann, iſt unendlich; folglich iſt es auch die Macht Gottes und Gott ſelbſt. Ferner: Was von Gott hervorgebracht werden ſoll, muß vorher von ihm gedacht werden. Der göttliche Verſtand denkt aber alles Denkbare zugleich, weil er der alles umfaſſende Verſtand iſt, und mithin das Denkbare als ſolches auf einmal im göttlichen Verſtande vorhanden ſeyn muß. Das Denkbare aber iſt unendlich; alſo muß es auch der göttliche Verſtand ſeyn.

End-

Endlich die Vollkommenheit jedes endlichen Weſens kann übertroffen werden; Gottes Vollkommenheit nicht; ſie muß alſo unendlich ſeyn. Gott iſt auch ein einfaches Weſen, und zwar fließt ſeine Einfachheit aus ſeiner Unendlichkeit. Wäre Gott zuſammengeſetzt, ſo beſtände er entweder aus endlichen, oder aus unendlichen Weſen. Im erſtern Falle würde niemals eine unendliche Vollkommenheit möglich ſeyn, weil dieſe aus einer Zuſammenſetzung von endlichen Dingen nie hervorgehn kann. Daß aber im andern Falle ein Unendliches mit einem andern Unendlichen zuſammengeſetzt werden ſolle, widerſtreitet ſich ſelbſt; denn was mit einem andern zuſammengeſetzt werden kann, dem fehlt die Vollkommenheit, welche dieſes hat; und wem etwas fehlt, der iſt nicht unendlich vollkommen. Es läßt ſich demnach überhaupt keine Zuſammenſetzung im Weſen der Gottheit denken. Uebrigens kann Gott, wie auch Scotus ausführlich darthat, unter keinen Gattungsbegriff von Dingen gebracht werden. Alle Bezeichnungen ſeines Weſens gehn über die gemeinen Bedeutungen der Prädicamente hinaus, und haben einen transſcendenten Sinn. Denn die Prädicamente haben nur ihre gewöhnliche Bedeutung, ſoferne ſie von den endlichen Geſchöpfen gebraucht werden; in ihrer Anwendung auf Gott ſind ſie in einer Bedeutung zu verſtehn, die vor der gemeinen hergeht,

und durch dieſe nie erreicht wird; eine Behauptung, worin Scotus freylich nicht Unrecht hatte, durch welche aber Gott dem Verſtändniß überhaupt ganz entzogen wurde, indem eine Bedeutung der Prädicamente, die vor der gemeinen Bedeutung herginge, ganz undenkbar iſt. Bey dem Begriffe der Allgegenwart Gottes ſuchte Scotus eine Schwierigkeit wegzuräumen, die ſeine Vorgänger oft beſchäfftigt hatte, ohne daß es ihnen gelungen wäre, ſie zu heben: wie nehmlich die reale unendliche Allgegenwart Gottes mit der Verſchiedenheit der endlichen Geſchöpfe von ihm, und mit ſeiner Einfachheit, zu vereinigen ſey? Er leugnete, daß die Allgegenwart Gottes eine ſubſtantielle Ausdehnung ſeines Weſens nothwendig erfodere. Eine Subſtanz kann auch in die Ferne wirken (actio in diſtans), ohne in dem Orte ihrer Wirkung ſubſtantiell gegenwärtig zu ſeyn, wie Sonne und Mond auf unſere Erde. Gottes Einfluß auf die Welt iſt demnach freylich allgegenwärtig; aber er wirkt durch Kraft und Willen in die Ferne, ohne daß er ſubſtantiell gegenwärtig wäre. Ueberdem exiſtirte ja Gott ſchon vor der Schöpfung; er exiſtirt alſo, wo die Welt war, und wo ſie nicht war, und ſchuf ſie dennoch. Die Allgegenwart Gottes kann alſo nicht ſo ſubſtantiell gedacht werden, wie die Gegenwart der Welt im Raume. Daß ſich

auch

auch Scotus bey dieſer Erörterung in transſcendente und unverſtändliche Ideen verlor, lag in der Natur des Gegenſtandes.

Scot. in Mag. ſent. I diſt. 2. quaeſt. 2. ſq. diſt. 8. q. 1. *Ejusd.* Quaeſt. report. I diſt. 8. quaeſt. 5. diſt. 38. quaeſt. 1.

§. 782.

Wie verträgt ſich die Zufälligkeit der Ereigniße in der Welt mit dem untrüglichen Vorherwiſſen Gottes? Dieſe Frage ward vom Scotus ebenfalls aufgeworfen. Aus dem göttlichen Verſtande können die zufälligen Ereigniße in der Welt, deren Exiſtenz eine Thatſache iſt, nicht begriffen werden; indem in dieſem keine Erkentniß des Zufälligen denkbar, ſondern alles als nothwendig beſtimt und erkannt iſt. Sie müſſen folglich ihren Grund in der Art der Wirkung des göttlichen Willens haben. Es läßt ſich dies aber nur begreifen, wenn man auf die Art der Wirkung des menſchlichen Willens ſieht, und von dieſer analogiſch auf die Aeuſſerung des göttlichen Willens ſchließt. Der menſchliche Wille kann das Entgegengeſetzte wollen, ſich auf entgegen-

geſetzte Objecte richten, und auch entgegengeſetzte Wirkungen hervorbringen. Das Erſte drückt eine Veränderlichkeit und alſo eine Unvollkommenheit des menſchlichen Willens aus; das Andere aber nicht, weil ein vollkomnes Vermögen ſich auf Alles muß richten können, was ſein natürliches Object iſt. Der menſchliche Willen iſt übrigens an die Zeitbedingung gebunden inſoferne, als er nur wirklich das Entgegengeſetzte wollen kann in auf einander folgenden Acten. Dieſes Wollen des Entgegengeſetzten iſt nun nothwendige Bedingung zur Entſtehung zufälliger Ereigniße, die durch einen Willen möglich werden ſollen. Schließt man analogiſch von den Aeuſſerungen des menſchlichen Willens auf den göttichen, ſo erhellt, daß dieſer auch das Entgegengeſetzte müſſe wollen können, weil ſonſt eine Unvollkommenheit in ihm ſtatt finden würde; aber er iſt nicht hierin an die Zeitbedingung gebunden; ſondern er iſt zugleich in einem einzigen und einfachen Acte auf alles gerichtet, was nur gewollt werden kann, und zwar auf das Nothwendige ſowohl, als auf das Zufällige. Der nothwendige Gegenſtand des göttlichen Willens kann nur Gottes eigenes Weſen ſelbſt ſeyn; alles übrige, was Gott will, iſt zufällig; er kann ſich aber in demſelben Augenblicke auf das Nothwendige, wie auf das Entgegengeſetzte, das Zufällige, richten. So läßt ſich

nun

nun auch die Zufälligkeit der Weltereigniße mit dem untrüglichen Vorherwiſſen des göttlichen Verſtandes vereinbaren. Der letzte befaßt bloß die Dinge, wie ſie ſo oder anders beſtimt werden könten, ohne ſie als bloß erkennender Verſtand wirklich ſo oder anders zu beſtimmen; er denkt und erkennt nur das Entgegengeſetzte. Der Wille wählt hiervon das Eine oder das Andere, und erhebt dadurch das vom Verſtande Erkante zur wirklichen Wahrheit. Hier iſt die Aeuſſerung des Willens Urſache des Zufälligen, obgleich der göttliche Verſtand immer vorher weiß, was geſchieht.

So ſcheinbar, zumal im Zeitalter des Scotus, dieſe ſeine Beantwortung der obigen Frage ſeyn mag, ſo wenig iſt ſie genugthuend. Sie gründet ſich nicht nur auf die Analogie des endlichen menſchlichen Willens; ſondern es läßt ſich auch gar nicht einſehen, wie auſſer dem Nothwendigen, was natürliches Object des göttlichen Willens iſt, das heißt, auſſer dem eigenen unendlichen Weſen Gottes, noch etwas Zufalliges, dieſem Weſen ſeiner Natur nach Entgegenſetztes, von ihm gewollt werden kann. Abſtrahirt aber auch von dieſen Schwierigkeiten wird dennoch die Vereinigung der Zufälligkeit der Weltereigniße mit dem untrüglichen Vorherwiſſen des göttlichen Verſtandes auf dieſe Weiſe nicht im geringſten erklärbar. Denn im göttlichen Verſtande muß alles nothwendig beſtimt

ſtimt ſeyn, was der Wille nur wählen mag, und damit wird alle Zufälligkeit aufgehoben. Soll aber die Beſtimmung des göttlichen Willens vom Verſtande ganz unabhängig gedacht werden, ſo will Gott etwas ohne allen Grund, welches zu behaupten, ebenfalls ungereimt ſeyn würde. S. *Scotus* in Mag. ſent. I. diſt. 39. quæſt. I. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. IV. 638.

§. 783.

Scotus vertheidigte, wie ſeine Vorgänger, die Schöpfung aus Nichts, aber er behauptete zugleich die von einigen geleugnete Ewigkeit der Schöpfung, die keinen Anfang in der Zeit gehabt habe. Heinrich von Gent hatte die Behauptung eines Anfanges der Schöpfung in der Zeit mit folgenden Gründen unterſtützt. Erſtlich: Das Geſchaffene wird entweder ſtets hervorgebracht, oder nicht. Im erſtern Falle iſt es niemals, ſondern wird immer, und das iſt ungereimt; im andern Falle gelangt es im Augenblicke des Hervorbringens desſelben zum Daſeyn, und exiſtirte vorher nicht; demnach hat die Schöpfung einen Anfang in der Zeit. Zweytens: Wenn ein

ein Ding von Ewigkeit her ſeyn kann, ſo kann es auch das andere; folglich kann es auch ein Thier gegeben haben, das von Ewigkeit her zeugte. Dann wäre die ganze Reihe dieſer Thiere, die von Ewigkeit her bis auf die itzt exiſtirenden gezeugt wurden, entweder endlich oder unendlich. Wäre ſie endlich, ſo iſt es auch die Zeit bis auf die itzt exiſtirenden Thiere. Wäre ſie unendlich, ſo hätte die Reihe doch ein erſtes und letztes Glied, und wäre gleichwohl unendlich, was ſich widerſpricht. Es muß alſo einen Anfang der Schöpfung gegeben haben. Drittens: Das Geſchaffne iſt von Ewigkeit her möglich. Wird es wirklich, ſo komt das Daſeyn zu der Möglichkeit hinzu; das Nichtdaſeyn geht alſo in der Zeit dem Daſeyn vorher. Dieſen Gründen ſtellte Scotus folgende entgegen, die aber auf Sophiſterey hinauslaufen. Er giebt erſtlich zu, daß ein Geſchöpf ſein Daſeyn empfange; es brauche aber darum nicht auf Nichtſeyn zu folgen; wenn ihm nur das Daſeyn nicht weſentlich ſey. Er meynt zweytens, es hätte wohl immer von Ewigkeit z. B. einen Eſel geben können; es ſey aber nicht nothwendig, daß dieſer andere Eſel gezeugt habe, und daher die Reihe der Eſel unendlich ſey. Drittens könte bey dem Geſchaffenen das Nichtſeyn wohl vor dem Seyn hergehn; es brauche aber nicht in der Zeit zu geſchehn. Ein ſich ſelbſt widerſprechen-

chen-

chendes, oder doch ganz unverſtändliches Argument!

Scot. in Mag. ſent. II diſt. 1. quæſt. 3.

§. 784.

Man ſollte freylich erwarten, daß die beſſern Köpfe jenes Zeitalters, dergleichen ſelbſt Scotus und die zuletzt erwähnten Philoſophen waren, nachdem ſie ſich vergeblich in den Spitzfindigkeiten der Scholaſtik zerarbeitet hatten, durch einen natürlichen Zug der geſunden Vernunft getrieben, jene Spitzfindigkeiten aufgegeben haben, und begnügt mit einer auf das Leben anwendbaren philoſophiſchen Erkentniß, ſoweit ſie der geſunden Vernunft einleuchtete, zum weitern Studium der Erfahrung, dieſer unerſchöpflichen Quelle neuer und intereſſanterer Kentniße, ſich beſtimt haben würden. Aber es ereignete ſich gerade das Gegentheil. Man ſpann ſich immer noch tiefer in das Gewebe der Subtilitäten hinein, auf eine Art, die uns itzt faſt unglaublich ſcheint. Das meiſte trug hierzu die Richtung bey, die der Geiſt des gelehrten Publicum's im abendländiſchen Europa einmal bekommen hatte, und die,

die, da bloß die Geiſtlichkeit das gelehrte Publicum ausmachte, durch die einſame beſchauliche Lebensart in Klöſtern, abgewandt von der praktiſchen Sphäre der Geſellſchaft, begünſtigt nur noch ſtärker und unabänderlicher wurde. Das Bedürfniß, der Geſellſchaft zu nüzzen, trieb die damaligen Gelehrten nicht, da ſie faſt ganz der Geſellſchaft entzogen waren. Die vorhandene Literatur aber bot ihnen keinen andern Stoff dar, als eben den, der die Scholaſtik bisher erzeugt und genährt hatte. Die Ontologie ward ſtudirt um der Theologie willen, und man konte ſich in dieſer nur auszeichnen, wenn man die Vorgänger an Spitzfindigkeit zu übertreffen ſuchte; daher denn auch eben dieſe Spitzfindigkeit zuletzt in ein ſo auffallendes und abentheuerliches Extrem übergieng. Das Studium der Phyſik, etwa nach dem Ariſtoteles und den Arabern, war zu mangelhaft, um eine beträchtliche Verbeſſerung der Philoſophie zu bewirken, und bey der nun ſo tief gegründeten und ſo furchtbar gewordenen Herrſchaft der Kirche über die Gemüther, und ihrem Beſtreben, ſich derſelben durch Erhaltung und Beförderung der Unwiſſenheit und des Aberglaubens zu verſichern, konte es ſogar diejenigen, die es zu einer freyern und vernünftigern Denkart führte, leicht verdächtig machen. Es darf daher nicht befremden, wenn die Geſchichte der Philoſophie noch immer mehr und

ſeltſamere Spitzſindigkeiten der philoſophirenden Köpfe jener Zeit zu erzählen hat, als bisher ſchon vorgekommen ſind, bey denen man doch noch zuweilen durch merkwürdige Raiſonnements und Reſultate entſchädigt wurde.

§. 785.

Wie ſchwer es damals war, ſich zu einer zweckmäßigern und fruchtbarern Speculation zu erheben, das beweiſen ſelbſt die Verſuche, die einzelne Männer im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts machten, um die Philoſophie zu reformiren. Einer der merkwürdigſten von dieſen, nicht ſowohl durch ſeinen Werth, als durch das Aufſehn, welches er erregte, iſt die ſogenannte große Kunſt (ars magna) des Raymund Lullius. Dieſer wurde im J. 1234 auf der Inſel Mayorka gebohren, wo ſein Vater unter dem Könige Jacob Kriegsdienſte gethan hatte. In ſeinen Jugendjahren wählte er anfangs auch dieſelbe Lebensart, bis ein ſonderbarer Zufall ihn gänzlich umſtimte. Er hieng mit ſchwärmeriſcher Leidenſchaft an einer Geliebten. Einſt war er ihr in die Kirche nachgefolgt, ward nachher von ihr in ihr Zimmer eingeladen, und hier zeigte ſie dem entzückten jun-

jungen Manne — eine vom Krebſe durchfreſſene Bruſt. Dieſer Anblik ſetzte ihn ſo auſſer ſich, daß er plözlich eine gänzliche Umänderung ſeines bisher geführten Lebenswandels beſchloß, und ſich in einer Einöde der bitterſten Wehmuth und Reue überließ, um durch Gebet und religiöſe Caſteyungen Beruhigung zu finden. Er bekam hier durch die Exaltation einer von Natur feurigen Phantaſie Viſionen, die er dem Aberglauben ſeiner Zeit gemäß für wirkliche Erſcheinungen hielt. Er glaubte Jeſum Chriſtum ſelbſt am Kreuze zu erblicken, der ihn ſanft zur Beſſerung und Nachfolge ermahnte. Er theilte alſo ſein Vermögen unter die Armen aus, und ward in noch höherem Grade religiöſer Schwärmer, als er vorher ausſchweifender Wohllüſtling geweſen war. Seinen neuen Beruf glaubte er nicht beſſer vollziehen zu können, als dadurch, daß er die chriſtliche Religion auch unter die Mohammedaner und Heiden verbreitete. Zu dem Ende widmete er ſich den Studien, obgleich ſchon in einem Alter von dreyßig Jahren, lernte von einem Sclaven Arabiſch, und las mehrere Werke Arabiſcher Philoſophen, die ihn noch mehr in ſeinem Vorſatze, ein Weltaufklärer zu werden, beſtärkten. Um ſeine Ideen von Schriften, die er in Spaniſcher, Lateiniſcher, Arabiſcher Sprache herauszugeben Willens war, deſto ungeſtörter zu realiſiren, begab er ſich abermals in eine Einöde,

und brachte hier ſieben Monate mit Studiren, Beten, Faſten und andern Bußübungen zu. Hier faßte er eine Anſicht von einer neuen Behandlungsart der Grammatik, Dialektik und Ontologie, die die Spuren einer überſpannten von erhitzter Phantaſie geleiteten Vernünfteley unverkennbar an ſich trägt, und nur im pſychologiſchen Betrachte zur Charakteriſtik eines ſich ſelbſt überlaſſenen fanatiſchen Scholaſtikers intereſſiren kann. Er verſprach ſich von ihrer Ausführung und Anwendung eine totale Reform des wiſſenſchaftlichen Zuſtandes der damaligen Menſchheit, und nannte ſie daher die große Kunſt aller Künſte, die Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften. Während jener einſiedleriſchen Periode hatte er abermals Viſionen. Jeſus Chriſtus ſelbſt erſchien ihm auf's neue in der Geſtalt eines feurigen Seraphs, und befahl ihm, ſeine große Kunſt aufzuſchreiben und bekant zu machen. Die große Kunſt beſtand eigentlich in einer Art von mechaniſcher Topik, zum Behuſe des Gedächtnißes und der Phantaſie, um über jede Aufgabe, ſelbſt über einzelne Wörter, ſofort raiſonniren, und, wie Lullius meynte, jene Aufgaben löſen, und alle damit zuſammenhangende Wahrheiten entdecken zu können. Da er ſelbſt größtentheils Autodidact war, und auf dieſem Wege manche ſeiner Ideen entwickelt haben mochte, ohne ſich ſelbſt und andern über den Werth und die Gültigkeit der

Er-

Erkentniß, die er eigentlich dadurch gewann, befriedigende und gründliche Rechenſchaft geben zu können; ſo iſt nicht zu verwundern, daß er einen unendlich größern Werth auf ſie legte, als ſie hatte und haben kente. Uebrigens kann man ihm immer die Ehre der Erfindung derſelben gönnen. Man hat geglaubt, daß er ſie von einem Araber entlehnt habe, ohne doch für dieſe Vermuthung einen hiſtoriſchen Beweis führen zu können. Den Begriff einer Topik überhaupt mag er freylich wohl einem der Vorgänger verdankt haben; aber die Erfindung der Idee, gewiße locos, aus denen ſich mehr Begriffe herausſpinnen laſſen, in Kreiſe zu vertheilen, nach einer ganz willkührlichen Anordnung, um hernach ein Thema oder ein Wort, worüber raiſonnirt werden ſollte, nach jenen locis zu entwickeln, war ſo ſinnreich und ſchwer nicht, daß nicht ein grübelnder Kopf, wie Lullius, ſelbſt hätte darauf gerathen mögen. Was dadurch gewonnen werden konte, war nichts weiter, als über jeden Gegenſtand mit Fertigkeit ſchwatzen zu können. Ob das Geſchwätz Sinn und Zuſammenhang hatte, darauf kam es nicht an, und ſchien auch in einem Zeitalter nicht einmal nothwendiges Erfoderniß, wo die allgemein verbreitete heilloſe ſcholaſtiſche Diſputirwuth ſchon daran gewöhnt hatte, über der Geläufigkeit der Zunge eines Diſputanten zu vergeſſen, daß in ſeiner

Rede kein Sinn und und keine Vernunft ſey. Voll von ſeiner Erfindung und von der Brauchbarkeit derſelben für das Werk der Heidenbekehrung wandte ſich Lullius nun an König Jacob von Arragonien, und bat um die Errichtung eines Minoritenkloſters auf der Inſel Mayorka, in welchem dreyzehn Mönche in der Arabiſchen Sprache unterrichtet werden ſollten, um ſie zu chriſtlichen Miſſionaren unter den Mohammedanern zu bilden. Er gieng 1287 nach Rom zu Pabſt Honorius IV, um dieſem theils jenes Inſtitut zu empfehlen, theils die Errichtung ähnlicher Inſtitute in Rom zur Beförderung der Kentniß der orientaliſchen Sprachen zu bewirken. In Rom fand er wenig Theilnahme. Er gieng in derſelben Abſicht nach Paris, Montpellier, Genua, und ſprach auch hier von der Nothwendigkeit orientaliſcher Sprachkentniße und von ſeiner großen Kunſt. Da er aber eben ſo wenig ausrichtete, fieng er ſelbſt an, das Werk der Heidenbekehrung auszuführen. Er durchreiſte einen Theil Aſiens und Africa's. In Tunis gerieth er durch eine Diſputation mit einem Saracenen über Religionsangelegenheiten in Lebensgefahr, aus der er nur durch die Fürbitte eines arabiſchen Geiſtlichen und das Verſprechen gerettet wurde, nie wieder Africa betreten zu wollen. Hierauf kehrte er nach Neapel zurück; gieng von da abermals nach Rom und Genua, und bemühte

te ſich, für ſeine große Kunſt Intereſſe zu gewinnen. Er verweilte indeßen auch an dieſen Orten nicht lange, begab ſich nach Mayorca, nach Paris, von dort nach der Inſel Cypern, ſuchte hier Juden und Mohammedaner zum Chriſtenthume zu bekehren, und unternahm bald nachher einen zweyten Zug nach Africa. Er brachte es auch dieſesmal wieder ſo weit, daß ihn der Pöbel ſteinigen wollte; man warf ihn in ein hartes Gefängniß, aus welchem er inzwiſchen durch die Vermittelung Genueſiſcher Kaufleute befreyt wurde. Da er auf's neue nach Italien zurückgekommen war, predigte er einen Kreuzzug zur Eroberung des heiligen Landes, und legte auch dem Pabſte Clemens V ſeinen Entwurf vor, der ihn aber geringſchätzig aufnahm und abwies. Nachdem er ſich noch an vielen andern Orten herumgetrieben hatte, begab er ſich zum drittenmale nach Africa. Hier erfuhr er daſſelbe Schikſal, was ſchon ſeine frühern Bekehrungsverſuche vereitelt hatte; er mußte die grauſamſten Martern ausſtehn, denen er halb todt von Genueſiſchen Kaufleuten entzogen wurde. Noch auf der Rückfahrt ſtarb er im J. 1315.

Bruckeri Hiſt. crit. phil. T. IV P. I. p. 10 ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Phil. B. V S. 58 ſq.

§. 786.

In dem Charakter und Benehmen des Raymund Lullus ſcheint das Fanatiſche und Abentheuerliche zu auffallend und zurückſtoßend geweſen zu ſeyn, als daß ſein Bekehrungswerk der Heyden bey den Chriſten und bey jenen ſelbſt hätte Aufnahme und Unterſtützung finden können. Die große Meynung, die er von ſich ſelbſt und ſeinem Berufe hegte, da er ſich für den Liebling und Geſandten des Erlöſers hielt, und als ſolchen den geiſtlichen und weltlichen Oberhäuptern aufdrang, mußte ihm bald die Verachtung dieſer zuziehen. Auch waren ſeine angeblichen Entdeckungen in der Philoſophie nicht von der Art, daß ſie die Aufmerkſamkeit und den Beyfall ſeiner gelehrten Zeitgenoßen hätten gewinnen können; und die Proben, die er ſelbſt in ſeinen Vorträgen und Diſputen von den Wirkungen ſeiner großen Kunſt auf ſein eigenes philoſophiſches Talent gab, legten für den Werth derſelben kein ſehr vortheilhaftes Zeugniß ab. Noch itzt beweiſen ſeine vorhandenen Werke, daß er nichts weniger als in die wiſſenſchaftliche Philoſophie tiefer eingedrungen war, oder dieſe von einer Seite betrachtet, und ſo unterſucht und behandelt hätte, daß man ſich von ſeinen Bemühungen neue Aufklärungen hätte verſprechen können. Von ſeiner großen Kunſt und ihrer

ihrer Tendenz überhaupt iſt ſchon oben geſprochen worden. Manche ontologiſche Erklärungen, die hier vorkommen, verrathen auffallend, wie wenig ſich mit jener ausrichten ließ, und wie wenig überhaupt der wahre Geiſt des Philoſophirens im Lullus wohnte. Sie ſind lauter Cirkelerklärungen, und laufen auf ein bloß grammatiſches Geſchwätz hinaus. Z. B. Die Einheit iſt dasjenige, was Alles vereint, und da ſie ſich auf Alles anwenden läßt, ſo kann ſie Alles werden; ſie wird gut durch die Güte, und groß durch die Größe, ſo wie umgekehrt die Güte Eins durch die Einheit u. ſ. w. wird. Ein Individuum iſt dasjenige, was vom Geſchlechte weiter entfernt iſt, als ein anderes Ding. Die Einfachheit iſt dasjenige, was von der Zuſammenſetzung weiter entfernt iſt, als ein anderes Ding. Die Quantität iſt ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quantum; die Qualität iſt ein Ding, wodurch ein anders Ding ein Quale iſt u. ſ. w. Daher läßt ſich auch wohl einſehen, warum Lullus, wenn er ſich an angeſehenere Perſonen wandte, und dieſen ſeine große Kunſt rühmte, oder von ihnen Mitwirkung zu ſeinem Plane verlangte, mit Hohn und Geringſchätzung abgewieſen wurde. Inzwiſchen kann man doch vielleicht auch nicht behaupten, daß ſeine Erſcheinung in der philoſophiſchen Welt ganz ohne allen Nutzen geweſen wäre.

War er gleich ſelbſt nicht im Stande, der Reformator der damaligen Philoſophie zu ſeyn, ſo erwarb er ſich doch ſchon dadurch Verdienſt, daß er das Bedürfniß einer ſolchen Reformation laut ausrief. Sah er gleich ſelbſt nicht ein, woran es eigentlich der Philoſophie fehle, ſo weckte er doch hier und dort einen Kopf, an den Vorzügen und Tugenden der geltenden Art zu philoſophiren ebenfalls zu zweifeln, der denn eine glücklichere Entdeckung und Abhelfung der wahren Gebrechen der Philoſophie ſeiner Zeit vorbereitete. Die Methode, die Lullus wählte, um eine Reformation der Philoſophie zu veranlaſſen, iſt für den Mann und den Geſchmack ſeines Zeitalters charakteriſtiſch. Er führt in einem an den König Philipp von Frankreich gerichteten Werke die Philoſophie ſelbſt ein, in Begleitung ihrer Principien, der Materie, Form, u. a., läßt ſie laut über ihren damaligen Zuſtand klagen, und um ihre Erhaltung und Verbeſſerung bitten.

Raymundi Lullii Ars magna de applicatione cap. 18. *Ejusd.* ars brevis cap. 22. *Ejusd.* duodecim philoſ. princip. in den Opp. *Lullii*; Argentor. 1617.

§. 787.

§. 787.

Ein Schüler von Johann Duns Scotus war Franciscus de Mayronis. Er ſoll zu Digne in der Provenze gebohren ſeyn, trat in den Minoriten Orden, und ward zu Paris Baccalaureus der Theologie. Seiner vermeynten philoſophiſchen Einſicht und ſeiner wirklichen Spitzfindigkeit wegen gab man ihm den Beynamen Doctor illuminatus et acutus. Auch wurde er Magiſter abſtractionum genannt. Er ward zu Paris Urheber der ſogenannten Sorbonniſchen Diſputationen, wo jeden Freytag im Sommer vom frühen Morgen bis zum Abend, ununterbrochen, ohne Präſes, ohne Speiſe und Trank, ein Reſpondent gegen beliebige Opponenten diſputirte, um dadurch ſeine Geſchiklichkeit und ſein Talent zum Lehrer der Philoſophie zu erproben. Im J. 1323 ward er auf Fürſprache des Pabſts Johann XXII Doctor der Theologie; ſtarb aber bald nachher (1325) zu Piacenza. Er folgte in den meiſten Stücken ſeinem Lehrer, und übertraf dieſen nur in manchen genauern Beſtimmungen und Erklärungen; wobey er denn freylich auch oft noch ſpitzfindiger wurde, als jener ſchon geweſen war; wiewohl man ihm zu viel gethan hat, wenn man ihn lediglich als einen Wörter- und Diſtinctionenkrämer in der Geſchichte der Philoſophie aufführte. Franz,

ſoferne hier nur von dem Eigenthümlichen ſeiner Speculation die Rede ſeyn kann, bemühte ſich zunächſt, den Charakter des Princips alles Wiſſens und der Philoſophie überhaupt feſtzuſetzen. Das Princip muß als unmittelbar evident zwar alle Demonſtration begründen, aber ſelbſt keiner bedürfen; es muß das höchſte Allgemeine, nothwendig und unwandelbar ſeyn. Daß es ein ſolches Princip geben müſſe, erhellt daraus, daß die Reihe der Urſachen nothwendig eine erſte Urſache erfodert; und ſo ſetzt auch die Reihe des Begründeten in der Erkentniß nothwendig einen erſten Grund voraus. Jenes erſte Princip wurde vom Franz ſo beſtimt: Von jedem iſt die Beſahung oder Verneinung wahr; aber von keinem zugleich. Es war alſo der Satz vom Widerſpruche, oder vielmehr der Art nach, wie ihn Franz ausdrückte, der Satz der Ausſchließung, den er als Princip des Wiſſens aufſtellte. Der Inhalt oder Gegenſtand jenes Princips iſt das Ding überhaupt, als das allgemeinſte Subject, das alſo auch allein zu dem allgemeinſten Grundſatze paſſen kann. Wegen dieſer ſeiner Allgemeinheit läßt es ſich auf Alles, und ſelbſt auf die Gottheit, anwenden. Die ungeheure Behauptung Einiger, Gott wenigſtens könne zugleich ſeyn und nicht ſeyn, wird vom Franz auf's bündigſte widerlegt. Alle Wahrheit werde durch dieſe Behauptung aufgehoben;

folg-

folglich auch alle Möglichkeit einer Erkentniß von Gott; und da die Beſchaffenheit eines Dinges vermehrt wird, je mehr das Ding ſelbſt wächſt; ſo muß jener Behauptung, da ſie ſich in Beziehung auf endliche Dinge widerſpricht, in Beziehung auf das Unendliche ſich noch in weit höherem Grade widerſprechen.

Francisci Mayronis in Mag. ſent. 1. prooem. quaeſt. 1 (Baſil. 1489).

§. 788.

Da Franz das Ding überhaupt zum Gegenſtande des Princips aller Wahrheit machte, ſo mußte ihm das von den Scholaſtikern ſo oft verhandelte Problem, inwiefern auch die Gottheit unter den Geſchlechtsbegriff des Dinges gehöre, Schwierigkeiten verurſachen. Er nahm hier zuvörderſt an, und mußte annehmen, wenn er nicht ſein allgemeines Kriterium des Wahren aufgeben wollte, daß der Begriff des Dinges überhaupt einerley Bedeutung ſowohl in Anwendung auf die Gottheit, als auf die Geſchöpfe habe. Iſt ein Begriff in Beziehung auf einen Gegenſtand gewiß, ein anderer aber nicht; ſo iſt jener in jedem Falle derſelbe mit dieſem. Nun haben Mehrere mit Gewißheit eingeſe-

hen,

hen, Gott ſey ein Ding überhaupt (ens); dagegen haben ſie gezweifelt, ob er ein endliches oder unendliches Ding ſey; ſie haben alſo mit dem endlichen ſowohl als mit dem unendlichen Dinge denſelben Begriff verbunden. Der Begriff Ding überhaupt wird folglich von Allen auf dieſelbe Weiſe gedacht, und drückt im Gegenſtande ſelbſt dieſelbe Realität aus. Zum Beweiſe des letztern Satzes berief ſich Franz auf folgende Gründe. Dinge ſind desſelben Weſens, wenn ſie unter allgemeinern Begriffen ſtehn, und durch dieſe unterſchieden werden. So haben Gott und das Geſchöpf einerley Weſen, weil ſie durch die Begriffe Endlich und Unendlich, Abhängig und Unabhängig, unterſchieden werden. Ferner: Entgegengeſetzte Dinge haben etwas gemeinſchaftlich; Gott und das Geſchöpf ſind einander entgegengeſetzt; es muß ihnen alſo auch eine Beſtimmung gemein ſeyn, und dieſe iſt, daß ſie Dinge ſind. Itzt aber entſtand die Frage: Iſt Gott, ſofern er mit den Geſchöpfen in einerley Begriffe des Dinges gedacht wird, auch wirklich ein Ding in demſelben objectiven Sinne, wie es die Geſchöpfe ſind? Wäre dies, ſo könte Gott nicht abſolut einfach, und das erſte aller Weſen ſeyn; denn er wäre aus Geſchlecht und Differenz zuſammengeſetzt, und das Ding überhaupt, als das Höhere, würde einfacher, als Gott, ſeyn. Ohne der verwickelten Unterſu-

chung

chung weiter nachzugehn, in die ſich Franz hier, auf Veranlaſſung der Argumentationen ſeiner Vorgänger, einließ, war das Reſultat derſelben dieſes: Ding oder Weſen wird von Gott nicht als genus gebraucht, ſondern nur als Namen (denominative). Vom Weſen Gottes an ſich ſelbſt wird durch dieſen Namen nichts ausgeſagt. Es war alſo offenbar ein Gewebe von Widerſprüchen, in welchem ſich Franz herumtrieb. Um ſeinen Begriff vom Dinge überhaupt denkbar zu machen, ſah er ſich genöthigt, ihn bey der Gottheit in demſelben Sinne, wie bey dem Geſchöpfe, zu nehmen; und um wiederum die Gottheit nicht mit dem Geſchöpfe zu verwechſeln, mußte er das Ding überhaupt in Anwendung auf die Gottheit für einen durchaus leeren Begriff erklären.

Franc. Mayr. ibid. ſq.

§. 789.

Ueber die Realität und ihre Verſchiedenheiten forſchte Franz nun weiter nach. Er prüfte die mancherley Erklärungen, die von der reinen Realität oder der reinen Vollkommenheit (perfectio ſimpliciter) damals gangbar

bar wären, mit ihren Gründen und Gegengründen, und ſtellte hernach eine eigene auf. Nach ihm war die reine Realität dasjenige, was beſſer iſt, als alles mit ihm nicht zugleich Mögliche (melius quocunque ſibi incompoſſibili). Dieſe ſonderbare Erklärung wurde von ihm eben ſo ſonderbar erwieſen. Jede weſentliche Vollkommenheit Gottes iſt beſſer, als jede weſentliche Vollkommenheit desſelben, weil Gott ſonſt vollkomner ſeyn könte, als er iſt. Nun ſind aber alle reine Vollkommenheiten zuſammen möglich, weil ſie Gott alle zuſammen beſitzt, und das nicht der Fall ſeyn könte, wenn ſie nicht alle zuſammen möglich wären. Was jenen reinen Vollkommenheiten Gottes widerſpricht, kann nicht mit ihnen zuſammen ſeyn; alles, was reine Vollkommenheit Gottes iſt, iſt beſſer, als alles, was ihr widerſpricht. Alſo iſt die reine Vollkommenheit dasjenige, was beſſer iſt, als alles mit ihr nicht zugleich Mögliche. Weiterhin ſtatuirte Franz vier Hauptunterſchiede der Dinge an ſich ſelbſt, die in ihrem Weſen, nicht in unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart, gegründet wären. A. Der **eſſentielle Unterſchied** (eſſentialis), wie Gott von dem Geſchöpfe verſchieden iſt, quando quidditas ſua extrema eſt diſtincta ab alia quidditate cum ſua exiſtentia. B. Der **reale Unterſchied**. Auch die Erklärung, welche Franz von dieſem giebt, iſt ganz unverſtändlich. Als

Bey-

Beyſpiel führt er an den Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn. C. Der formale Unterſchied, der auf der Verſchiedenheit der Begriffe oder Definitionen von den Gegenſtänden beruht (eſt rationum diſtinctarum). So ſind Pferd und Menſch von einander dem Begriffe nach als Gegenſtände unterſchieden. Endlich D. Der quantitative Unterſchied, wie zwiſchen dem Weſen und deßen innerem Modus. So iſt ein Unterſchied zwiſchen der Weiße und ihren mancherley Graden. Was nun die Realität oder Formalität aller der Unterſchiede betrifft, ſo entſcheidet Franz dahin, daß einiges zugleich real und formal verſchieden ſey, wie ein exiſtirender Menſch von einem wirklichen Pferde; einiges ſey nur formal verſchieden, wie ein möglicher Menſch von einem möglichen Pferde; einiges ſey nur real verſchieden, nicht formal, wie die Individuen einer Gattung; einiges endlich ſey weder real noch formal verſchieden, wie das Weſen und der Modus desſelben. Der formale Unterſchied läßt ſich nach folgenden Kriterien beſtimmen: a) nach der Definition, ſoferne die Definition des einen Gegenſtandes etwas enthält, was der Definition des andern mangelt; b) nach der Diviſion, wenn Dinge durch entgegengeſetzte Differenzen geſchieden werden; c) nach der Beſchreibung, wenn dieſe von den Gegenſtänden verſchieden ausfällt; d) nach der

De-

Demonſtration, wenn aus den Begriffen der Gegenſtände mittelſt der Demonſtration verſchiedene Folgen hergeleitet werden, und jene alſo ſelbſt verſchieden ſeyn müſſen; c) nach der Reduplication, wenn dem einen Gegenſtande als ſolchem etwas zukomt, was dem andern als ſolchem nicht zukommt. Der reelle Unterſchied hingegen beruht auf folgenden Kriterien. Reell verſchieden iſt von dem andern: a) was von dieſem andern hervorgebracht iſt; b) was ohne das andere nicht entſtehen könte; c) was ohne ein Anderes vergeht; d) was für ſich fortdauert, auch wenn es von dem Andern getrennt iſt. Der weſentliche Unterſchied gründet ſich theils eben darauf, wenn ein Ding ohne das andere vergehn und fortdauern kann; theils darauf, wenn es von dem andern in nothwendiger Abhängigkeit ſich befindet. Es ſind dies intereſſante, aber unvollkomne Verſuche, ontologiſche Begriffe genauer zu beſtimmen und zu erklären, als ſie vorher beſtimt und erklärt waren.

Franciſci Mayron. in Mag. ſent. I diſt. 34. 35. quaeſt. 1. diſt. 8. quaeſt. 1.

§. 790.

Auch über die Realität oder Nichtrealität der Relation hat Franz, gleich ſeinen Vorgän-

gängern philoſophirt. Er erklärt die Relation im Cirkel durch ein Ding, das ſich auf ein anderes bezieht (ens ad aliud) Hieraus folgert er zunächſt, kein Ding könne ſich ſelbſt hervorbringen, weil das Hervorbringende auf das Hervorgebrachte bezogen wird; kein Ding könne ſich ſelbſt bewegen oder auf ſich ſelbſt wirken (wobey F. die Schwierigkeit nicht erwog, die aus dem Freyheitsvermögen des Menſchen hiergegen hervorgeht); ein Ding ſey von dem andern verſchieden, welches dieſes an Quantität übertrifft. Daß die Relation nicht bloß etwas logiſches, ſondern objectiv gegründet ſey, ſuchte Franz mit folgenden Gründen zu beweiſen: Was die Sinne erkennen, iſt reell; es werden aber viele Verhältniße durch die Sinne erkannt; demnach komt ihnen auch Realität zu. So iſt die Entfernung der Sonne von der Erde ein ſinnlich wahrnehmbarer Gegenſtand; das Verhältniß zwiſchen beyden iſt alſo etwas Reales. Eben ſo iſt die Hervorbringung etwas Reales; denn der Verſtand allein kann nicht alles hervorbringen, gleichwohl drückt ſie ein Verhältniß des Hervorbringenden zu dem Hervorgebrachten aus. Daß zu den Verhältnißen der Dinge zwar ein objectiver Grund ſey, aber doch der Begriff derſelben erſt durch den Verſtand bewirkt werden müße; daß folglich die Relation überhaupt ſich theils auf die Objecte, theils auf den Verſtand gründe, wie Einige be-

behauptet hatten, nahm Franz nicht an. Er meynte, ein Ding müſſe entweder ein wirkliches, oder ein logiſches ſeyn; beydes zugleich könne es nicht ſeyn, da das Wirkliche und das Logiſche einander entgegengeſetzt wären. Inzwiſchen gab er doch zu, daß die Relationen als ſolche nicht ganz dieſelbe Realität hätten, wie die Objecte ſelbſt. Er zog alſo das Reſultat: Ein Verhältniß iſt keine Subſtanz, aber auch kein Unding (ens prohibitum), ſondern es iſt ein Modus, eine Beſchaffenheit, die exiſtiren und auch nicht exiſtiren kann, wiewohl ihr keines von beyden nothwendig zukommen muß. Nun blieb hier freylich die Frage übrig, worin der Unterſchied zwiſchen der Realität des Verhältnißes und der Realität der Subſtanz beſtehe? Franz bemühte ſich, ſtatt eigentlich auf dieſe Frage zu antworten, nur noch recht zu beweiſen, daß allerdings ein reeller Unterſchied zwiſchen beyden exiſtire. Zwey Dinge ſind reell verſchieden, die ohne einander entſtehn und vergehen. Dies iſt aber der Fall bey der Beziehung und ihrem Fundamente (ihren Objecten). Zwey Dinge können einander ähnlich ſeyn, und ſonach kann ein Verhältniß unter ihnen ſtatt finden; die Aehnlichkeit aber verſchwindet, ſobald eines der Dinge vergeht; das Verhältniß wird alſo aufgehoben, wenn gleich das andere Ding, welches zum Fundamente deſſelben mit gehörte, fortdauert. Mithin

hin iſt die Realität der Relation von der Realität ihres Fundaments verſchieden.

Franciſc. Maron. in Mag. ſent. I. diſt. 29. quæſt. 1.

§. 791.

Franz berührt ebenfalls den Streit über Realismus und Nominalismus. Er ſelbſt erklärte ſich in gewißem Betrachte für den Realismus. Als verſchiedene Meynungen über dieſe Materie, die verwerflich ſeyen, erwähnt er folgende. Erſtlich: Das Allgemeine exiſtirt bloß im Verſtande. Würde dies zugegeben, entgegnet Franz, würde damit alle Realerkentniß aufgehoben. Zweytens: Das Allgemeine exiſtirt nicht im Verſtande, ſondern in den Objecten ſelbſt; aber es exiſtirt doch bloß in den individuellen Objecten, und iſt nicht von dieſen verſchieden. Hiergegen erwiederte Franz: Das Allgemeine gehe vor dem Beſondern her, und könne alſo auch ohne dieſes vorhanden ſeyn. Drittens: Das Allgemeine exiſtirt theils im Verſtande, theils auſſerhalb demſelben. Aber nach Franz kann eben daſſelbe Allgemeine nicht zugleich ein wirkliches und ein logiſches Ding ſeyn. Viertens:

tens: Das Allgemeine exiſtirt objectiv im Verſtande, ſubjectiv auſſer ihm. Dies gilt auch von individuellen Qualitäten z. B den Farben. Franz ſelbſt trug eine andere Meynung vor, die aber auch nicht befriedigender, als die vorhergehenden iſt. Das Allgemeine, ſagte er, iſt an ſich ſelbſt und der Wirklichkeit nach, weder im Verſtande, noch in den Objecten; ſondern es exiſtirt in beyden nur zufällig (per accidens). Oder: Dem Allgemeinen komt die Exiſtenz nicht weſentlich zu, weder im Verſtande, noch auſſerhalb demſelben. Wäre das Erſtere, daß das Allgemeine eine weſentliche Exiſtenz im Verſtande hätte, ſo würde z. B. der Menſch nicht exiſtiren, wenn das Allgemeine nicht gedacht würde. Exiſtirte aber das Allgemeine weſentlich auſſerhalb dem Verſtande, ſo müßte der Menſch nothwendig exiſtiren, ſobald das Allgemeine gedacht würde. Beydes iſt aber nicht der Fall. Was das nun aber für eine zufällige Exiſtenz ſeyn ſolle, die Franz dem Allgemeinen im und auſſerhalb dem Verſtande beylegte, und *wie* ſich dieſelbe von einer weſentlichen Exiſtenz unterſcheide, hat er unerklärt gelaſſen.

Franc. Mar. in Mag, ſent, I diſt. 47. q. 4.

§. 792.

§. 792.

Merkwürdiger als mehrere der obigen Erörterungen iſt die Unterſuchung des Franz über die Gewißheit der Erkentniß. Er behauptete dieſe, und ſuchte die ſkeptiſchen Gegengründe zu widerlegen. Um die Trüglichkeit der Sinne zu beweiſen, beriefen ſich unter andern Einige auf die Verſchiedenheit der Empfindungen desſelben Gegenſtandes bey verſchiedenen Menſchen. Was dem Einen gut ſchmeckt oder angenehm riecht, ſchmeckt und riecht dem Andern unangenehm. Franz erklärte dieſe Verſchiedenheit der ſinnlichen Empfindungen aus einem gemeinſchaftlichen Sinne (ſenſus communis), nicht aber aus der Täuſchung des beſondern einzelnen Sinnes bey dem Einen oder dem Andern. Auch rühre der unangenehme Geſchmack oder Geruch oder das Gegentheil wirklich von einer Beymiſchung im Objecte her, die zwar von dem Einen, aber nicht von dem Andern, empfunden würde. Daß nach dem Anblicken eines hellen Körpers noch länger Farben im Auge bleiben, leitete Franz daher, daß die Lebensgeiſter (ſpiritus), welche die Senſationen fortpflanzen, wirklich durch die Eindrücke verändert werden, und in dieſem Falle ſelbſt die Farben annehmen. — Unmittelbar evidente Sätze erklärt Franz richtig für ſolche, deren Wahrheit aus ihnen ſelbſt erkannt wird, und

die alſo keines Beweiſes bedürfen. Was hingegen einen Beweis zuläßt, iſt nicht unmittelbar evident. Doch iſt hiervon das Evidente der Sinne ausgenommen, das auch noch bewieſen werden kann. Eben ſo richtig erläuterte Franz den Begriff einer deutlichen Erkentniß. Sie iſt diejenige, wo die Theile des Gegenſtandes im Begriffe desſelben richtig unterſchieden gedacht werden. Findet dieſe richtige Unterſcheidung der Theile des Gegenſtandes im Begriffe nicht ſtatt, ſo iſt die Erkentniß undeutlich.

Franc. Mar. in Mag. ſent. prooem. quaeſt. 19. *Ibid.* 1. diſt. 2. quæſt. 1.

§. 793.

Die Beweiſe a priori für das Daſeyn Gottes wurden von Franz als unbrauchbar und nichtig verworfen. Man könne dieſe Beweiſe nicht führen, ohne die Definition Gottes ſelbſt vorauszuſetzen, und auf dieſe den Beweis zu gründen. Gott aber als das abſolut Einfache läßt ſich ſchlechterdings nicht definiren; alſo ſind jene Beweiſe, ſo ferne ſie gültig ſeyn ſollten, unmöglich. Die Einzigkeit Gottes bewies Franz durch folgendes Raiſonnement.

Was

Was in Gott möglich iſt, das in ihm auch nothwendig wirklich. Wären nun mehr Götter, ſo wäre es auch möglich, daß dieſelben durch etwas verſchieden ſind; folglich müßten ſie wirklich verſchieden ſeyn; es müßte alſo in jedem das ſeyn, wodurch er ſich von den andern unterſcheidet; alsdenn wäre aber jeder dem andern völlig gleich; denn wenn jeder das enthält, was die Verſchiedenheit des andern von ihm ausmacht, ſo ſind alle völlig gleich. Die Gottheit iſt demnach durchaus ſich ſelbſt gleich, d. i. einzig. Ein anderes Raiſonnement, deßen ſich auch Scotus bediente, war dieſes: Was nicht nothwendig Eins iſt, läßt jede Zahl in's Unendliche zu. Iſt alſo Gott nicht nothwendig einzig, ſo ſind unzählige Götter möglich; ſind ſie möglich, ſo müſſen ſie auch wirklich ſeyn; und dies iſt ungereimt. Den Unterſchied unter den Eigenſchaften Gottes nahm Franz nicht, wie die meiſten ſeiner Vorgänger, für bloß ſubjectiv gedacht an, ſondern für reell im Weſen Gottes gegründet; obgleich er ſich auch hernach, um die Einfachheit Gottes zu behaupten, wieder beſtrebte, jene reelle Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften mit der Einfachheit Gottes zu vereinbaren, und dadurch in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerieth, den er durch alles metaphyſiſche Blendwerk und alle Spitzfindigkeit ſeiner Diſtinctionen nicht verſtecken konte. Der Verſtand Gottes denkt,

und der Wille Gottes will. Man kann nicht umgekehrt ſagen: Der Wille Gottes denkt, und der Verſtand Gottes will. Folglich iſt zwiſchen dem göttlichen Verſtande und dem göttlichen Willen ein reeller Unterſchied. Wie Franz weiterhin dieſen reellen Unterſchied der göttlichen Eigenſchaften mit der Einfachheit Gottes zu reimen ſucht; davon mag folgendes zur Probe dienen. Es giebt Dinge, die verſchieden ſind, ohne vereinigt zu ſeyn. Vereinigte Dinge ſind aber allemal nothwendig verſchieden, weil nichts mit ſich ſelbſt vereinigt werden kann. Was zuſammengeſetzt iſt, iſt nothwendig auch vereinigt; aber nicht alles, was vereinigt iſt, iſt zuſammengeſetzt. In Chriſto waren die göttliche und menſchliche Natur vereinigt, ohne daß darum in der Natur Chriſti überhaupt eine Zuſammenſetzung war. Was ſich in etwas auflöſen läßt, iſt aus demjenigen zuſammengeſetzt, worin es ſich auflöſen läßt; es giebt aber zuſammengeſetzte Dinge, die nicht aufgelöſt werden können. So ſind die himliſchen Körper zuſammengeſetzt, aber keiner Auflöſung fähig. Demnach, folgerte Franz, kann auch unter den göttlichen Eigenſchaften wohl eine reelle Verſchiedenheit ſeyn, ohne daß dadurch die Einfachheit Gottes aufgehoben würde. Wie wenig er aber hiermit die Möglichkeit eines einfachen Weſens mit innern reellen Verſchiedenheiten bewies, iſt einleuchtend.

Fran-

Franciſc. Maron. in Mag. ſent. I. diſt. 11. q. 2. diſt. 2. q. 4 diſt. 8. q. 3. 5.

§. 794.

Die Unveränderlichkeit Gottes beſtimmte Franz auf eine ihm eigenthümliche Art. Das vollkommenſte Weſen, ſagte man, iſt und hat alles, was es ſeyn und haben kann; alſo iſt es unveränderlich. Auch folgt eben dieſe Unveränderlichkeit Gottes aus der abſoluten Nothwendigkeit ſeines Weſens. Damit verträgt ſich aber doch nicht, daß Gott die Welt erſchaffen habe. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung entſteht eine neue Beziehung Gottes des Schaffenden zu dem Geſchaffenen, und bey der vorausgeſetzten Unveränderlichkeit Gottes ſind keine neue Beziehungen desſelben möglich. Wie iſt alſo die Unveränderlichkeit Gottes hiermit zu vereinigen? Franz nimt eine ſinnreiche, aber ſehr ungültige Wendung, um der Schwierigkeit zu entgehen. Eine Veränderlichkeit Gottes kann einmal nicht zugegeben werden, und die Schöpfung iſt gleichwohl Thatſache. Die Veränderung Gottes bey der Schöpfung könte doch lediglich nur darin beſtehen, daß er von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Nichtwollen zum Wollen, überginge. Die-

hen, Gott ſey ein Ding überhaupt (ens); dagegen haben ſie gezweifelt, ob er ein endliches oder unendliches Ding ſey; ſie haben alſo mit dem endlichen ſowohl als mit dem unendlichen Dinge denſelben Begriff verbunden. Der Begriff Ding überhaupt wird folglich von Allen auf dieſelbe Weiſe gedacht, und drückt im Gegenſtande ſelbſt dieſelbe Realität aus. Zum Beweiſe des letztern Satzes berief ſich Franz auf folgende Gründe. Dinge ſind desſelben Weſens, wenn ſie unter allgemeinern Begriffen ſtehn, und durch dieſe unterſchieden werden. So haben Gott und das Geſchöpf einerley Weſen, weil ſie durch die Begriffe Endlich und Unendlich, Abhängig und Unabhängig, unterſchieden werden. Ferner: Entgegengeſetzte Dinge haben etwas gemeinſchaftlich; Gott und das Geſchöpf ſind einander entgegengeſetzt; es muß ihnen alſo auch eine Beſtimmung gemein ſeyn, und dieſe iſt, daß ſie Dinge ſind. Itzt aber entſtand die Frage: Iſt Gott, ſofern er mit den Geſchöpfen in einerley Begriffe des Dinges gedacht wird, auch wirklich ein Ding in demſelben objectiven Sinne, wie es die Geſchöpfe ſind? Wäre dies, ſo könte Gott nicht abſolut einfach, und das erſte aller Weſen ſeyn; denn er wäre aus Geſchlecht und Differenz zuſammengeſetzt, und das Ding überhaupt, als das Höhere, würde einfacher, als Gott, ſeyn. Ohne der verwickelten Unterſuchung

chung weiter nachzugehn, in die ſich Franz hier, auf Veranlaſſung der Argumentationen ſeiner Vorgänger, einließ, war das Reſultat derſelben dieſes: Ding oder Weſen wird von Gott nicht als genus gebraucht, ſondern nur als Namen (denominative). Vom Weſen Gottes an ſich ſelbſt wird durch dieſen Namen nichts ausgeſagt. Es war alſo offenbar ein Gewebe von Widerſprüchen, in welchem ſich Franz herumtrieb. Um ſeinen Begriff vom Dinge überhaupt denkbar zu machen, ſah er ſich genöthigt, ihn bey der Gottheit in demſelben Sinne, wie bey dem Geſchöpfe, zu nehmen; und um wiederum die Gottheit nicht mit dem Geſchöpfe zu verwechſeln, mußte er das Ding überhaupt in Anwendung auf die Gottheit für einen durchaus leeren Begriff erklären.

Franc. Mayr. ibid. ſq.

§. 789.

Ueber die Realität und ihre Verſchiedenheiten forſchte Franz nun weiter nach. Er prüfte die mancherley Erklärungen, die von der reinen Realität oder der reinen Vollkommenheit (perfectio ſimpliciter) damals gangbar

bar wären, mit ihren Gründen und Gegengründen, und ſtellte hernach eine eigene auf. Nach ihm war die reine Realität dasjenige, was beſſer iſt, als alles mit ihm nicht zugleich Mögliche (melius quocunque ſibi incompoſſibili). Dieſe ſonderbare Erklärung wurde von ihm eben ſo ſonderbar erwieſen. Jede weſentliche Vollkommenheit Gottes iſt beſſer, als jede weſentliche Vollkommenheit deſſelben, weil Gott ſonſt vollkomner ſeyn könte, als er iſt. Nun ſind aber alle reine Vollkommenheiten zuſammen möglich, weil ſie Gott alle zuſammen beſitzt, und das nicht der Fall ſeyn könte, wenn ſie nicht alle zuſammen möglich wären. Was jenen reinen Vollkommenheiten Gottes widerſpricht, kann nicht mit ihnen zuſammen ſeyn; alles, was reine Vollkommenheit Gottes iſt, iſt beſſer, als alles, was ihr widerſpricht. Alſo iſt die reine Vollkommenheit dasjenige, was beſſer iſt, als alles mit ihr nicht zugleich Mögliche. Weiterhin ſtatuirte Franz vier Hauptunterſchiede der Dinge an ſich ſelbſt, die in ihrem Weſen, nicht in unſerer ſubjectiven Vorſtellungsart, gegründet wären. A. Der eſſentielle Unterſchied (eſſentialis), wie Gott von dem Geſchöpfe verſchieden iſt, quando quidditas ſua extrema eſt diſtincta ab alia quidditate cum ſua exiſtentia. B. Der reale Unterſchied. Auch die Erklärung, welche Franz von dieſem giebt, iſt ganz unverſtändlich. Als

Bey-

Beyſpiel führt er an den Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn. C. Der formale Unterſchied, der auf der Verſchiedenheit der Begriffe oder Definitionen von den Gegenſtänden beruht (eſt rationum diſtinct rum). So ſind Pferd und Menſch von einander dem Begriffe nach als Gegenſtände unterſchieden. Endlich D. Der quantitative Unterſchied, wie zwiſchen dem Weſen und deßen innerem Modus. So iſt ein Unterſchied zwiſchen der Weiße und ihren mancherley Graden. Was nun die Realität oder Formalität aller der Unterſchiede betrifft, ſo entſcheidet Franz dahin, daß einiges zugleich real und formal verſchieden ſey, wie ein exiſtirender Menſch von einem wirklichen Pferde; einiges ſey nur formal verſchieden, wie ein möglicher Menſch von einem möglichen Pferde; einiges ſey nur real verſchieden, nicht formal, wie die Individuen einer Gattung; einiges endlich ſey weder real noch formal verſchieden, wie das Weſen und der Modus desſelben. Der formale Unterſchied läßt ſich nach folgenden Kriterien beſtimmen: a) nach der Definition, ſoferne die Definition des einen Gegenſtandes etwas enthält, was der Definition des andern mangelt; b) nach der Diviſion, wenn Dinge durch entgegengeſetzte Differenzen geſchieden werden; c) nach der Beſchreibung, wenn dieſe von den Gegenſtänden verſchieden ausfällt; d) nach der De-

Demonſtration, wenn aus den Begriffen der Gegenſtände mittelſt der Demonſtration verſchiedene Folgen hergeleitet werden, und jene alſo ſelbſt verſchieden ſeyn müſſen; e) nach der Reduplication, wenn dem einen Gegenſtande als ſolchem etwas zukomt, was dem andern als ſolchem nicht zukommt. Der reelle Unterſchied hingegen beruht auf folgenden Kriterien. Reell verſchieden iſt von dem andern: a) was von dieſem andern hervorgebracht iſt; b) was ohne das andere nicht entſtehen könte; c) was ohne ein Anderes vergeht; d) was für ſich fortdauert, auch wenn es von dem Andern getrennt iſt. Der weſentliche Unterſchied gründet ſich theils eben darauf, wenn ein Ding ohne das andere vergehn und fortdauern kann; theils darauf, wenn es von dem andern in nothwendiger Abhängigkeit ſich befindet. Es ſind dies intereſſante, aber unvollkomne Verſuche, ontologiſche Begriffe genauer zu beſtimmen und zu erklären, als ſie vorher beſtimt und erklärt waren.

Francisci Mayron. in Mag. ſent. I diſt. 34. 35. quaeſt. 1. diſt. 8. quaeſt. 1.

§. 790.

Auch über die Realität oder Nichtrealität der Relation hat Franz, gleich ſeinen Vorgän-

gängern philoſophirt. Er erklärt die Relation im Cirkel durch ein Ding, das ſich auf ein anderes bezieht (ens ad aliud) Hieraus folgert er zunächſt, kein Ding könne ſich ſelbſt hervorbringen, weil das Hervorbringende auf das Hervorgebrachte bezogen wird; kein Ding könne ſich ſelbſt bewegen oder auf ſich ſelbſt wirken (wobey F. die Schwierigkeit nicht erwog, die aus dem Freyheitsvermögen des Menſchen hiergegen hervorgeht); ein Ding ſey von dem andern verſchieden, welches dieſes an Quantität übertrifft. Daß die Relation nicht bloß etwas logiſches, ſondern objectiv gegründet ſey, ſuchte Franz mit folgenden Gründen zu beweiſen: Was die Sinne erkennen, iſt reell; es werden aber viele Verhältniße durch die Sinne erkannt; demnach komt ihnen auch Realität zu. So iſt die Entfernung der Sonne von der Erde ein ſinnlich wahrnehmbarer Gegenſtand; das Verhältniß zwiſchen beyden iſt alſo etwas Reales. Eben ſo iſt die Hervorbringung etwas Reales; denn der Verſtand allein kann nicht alles hervorbringen, gleichwohl drückt ſie ein Verhältniß des Hervorbringenden zu dem Hervorgebrachten aus. Daß zu den Verhältnißen der Dinge zwar ein objectiver Grund ſey, aber doch der Begriff derſelben erſt durch den Verſtand bewirkt werden müße; daß folglich die Relation überhaupt ſich theils auf die Objecte, theils auf den Verſtand gründe, wie Einige

behauptet hatten, nahm Franz nicht an. Er meynte, ein Ding müſſe entweder ein wirkliches, oder ein logiſches ſeyn; beydes zugleich könne es nicht ſeyn, da das Wirkliche und das Logiſche einander entgegengeſetzt wären. Inzwiſchen gab er doch zu, daß die Relationen als ſolche nicht ganz dieſelbe Realität hätten, wie die Objecte ſelbſt. Er zog alſo das Reſultat: Ein Verhältniß iſt keine Subſtanz, aber auch kein Unding (ens prohibitum), ſondern es iſt ein Modus, eine Beſchaffenheit, die exiſtiren und auch nicht exiſtiren kann, wiewohl ihr keines von beyden nothwendig zukommen muß. Nun blieb hier freylich die Frage übrig, worin der Unterſchied zwiſchen der Realität des Verhältnißes und der Realität der Subſtanz beſtehe? Franz bemühte ſich, ſtatt eigentlich auf dieſe Frage zu antworten, nur noch recht zu beweiſen, daß allerdings ein reeller Unterſchied zwiſchen beyden exiſtire. Zwey Dinge ſind reell verſchieden, die ohne einander entſtehn und vergehen. Dies iſt aber der Fall bey der Beziehung und ihrem Fundamente (ihren Objecten). Zwey Dinge können einander ähnlich ſeyn, und ſonach kann ein Verhältniß unter ihnen ſtatt finden; die Aehnlichkeit aber verſchwindet, ſobald eines der Dinge vergeht; das Verhältniß wird alſo aufgehoben, wenn gleich das andere Ding, welches zum Fundamente desſelben mit gehörte, fortdauert. Mithin

hin iſt die Realität der Relation von der Realität ihres Fundaments verſchieden.

Franciſc. Maron. in Mag. ſent, I. diſt. 29. quæſt. 1.

§. 791.

Franz berührt ebenfalls den Streit über Realismus und Nominalismus. Er ſelbſt erklärte ſich in gewißem Betrachte für den Realismus. Als verſchiedene Meynungen über dieſe Materie, die verwerflich ſeyen, erwähnt er folgende. Erſtlich: Das Allgemeine exiſtirt bloß im Verſtande. Würde dies zugegeben, entgegnet Franz, würde damit alle Realerkentniß aufgehoben. Zweytens: Das Allgemeine exiſtirt nicht im Verſtande, ſondern in den Objecten ſelbſt; aber es exiſtirt doch bloß in den individuellen Objecten, und iſt nicht von dieſen verſchieden. Hiergegen erwiederte Franz: Das Allgemeine gehe vor dem Beſondern her, und könne alſo auch ohne dieſes vorhanden ſeyn. Drittens: Das Allgemeine exiſtirt theils im Verſtande, theils auſſerhalb demſelben. Aber nach Franz kann eben dasſelbe Allgemeine nicht zugleich ein wirkliches und ein logiſches Ding ſeyn. Vier-

tens: Das Allgemeine exiſtirt objectiv im Verſtande, ſubjectiv auſſer ihm. Dies gilt auch von individuellen Qualitäten z. B den Farben. Franz ſelbſt trug eine andere Meynung vor, die aber auch nicht befriedigender, als die vorhergehenden iſt. Das Allgemeine, ſagte er, iſt an ſich ſelbſt und der Wirklichkeit nach, weder im Verſtande, noch in den Objecten; ſondern es exiſtirt in beyden nur zufällig (per accidens). Oder: Dem Allgemeinen komt die Exiſtenz nicht weſentlich zu, weder im Verſtande, noch auſſerhalb demſelben. Wäre das Erſtere, daß das Allgemeine eine weſentliche Exiſtenz im Verſtande hätte, ſo würde z. B. der Menſch nicht exiſtiren, wenn das Allgemeine nicht gedacht würde. Exiſtirte aber das Allgemeine weſentlich auſſerhalb dem Verſtande, ſo müßte der Menſch nothwendig exiſtiren, ſobald das Allgemeine gedacht würde. Beydes iſt aber nicht der Fall. Was das nun aber für eine zufällige Exiſtenz ſeyn ſolle, die Franz dem Allgemeinen im und auſſerhalb dem Verſtande beylegte, und wie ſich dieſelbe von einer weſentlichen Exiſtenz unterſcheide, hat er unerklärt gelaſſen.

Franc. Mar. in Mag. ſent. I diſt. 47. q. 4.

§. 792.

Merkwürdiger als mehrere der obigen Erörterungen iſt die Unterſuchung des Franz über die Gewißheit der Erkentniß. Er behauptete dieſe, und ſuchte die ſkeptiſchen Gegengründe zu widerlegen. Um die Trüglichkeit der Sinne zu beweiſen, beriefen ſich unter andern Einige auf die Verſchiedenheit der Empfindungen deſſelben Gegenſtandes bey verſchiedenen Menſchen. Was dem Einen gut ſchmeckt oder angenehm riecht, ſchmeckt und riecht dem Andern unangenehm. Franz erklärte dieſe Verſchiedenheit der ſinnlichen Empfindungen aus einem gemeinſchaftlichen Sinne (ſenſus communis), nicht aber aus der Täuſchung des beſondern einzelnen Sinnes bey dem Einen oder dem Andern. Auch rühre der unangenehme Geſchmack oder Geruch oder das Gegentheil wirklich von einer Beymiſchung im Objecte her, die zwar von dem Einen, aber nicht von dem Andern, empfunden würde. Daß nach dem Anblicken eines hellen Körpers noch länger Farben im Auge bleiben, leitete Franz daher, daß die Lebensgeiſter (ſpiritus), welche die Senſationen fortpflanzen, wirklich durch die Eindrücke verändert werden, und in dieſem Falle ſelbſt die Farben annehmen. — Unmittelbar evidente Sätze erklärt Franz richtig für ſolche, deren Wahrheit aus ihnen ſelbſt erkannt wird, und

die alſo keines Beweiſes bedürfen. Was hingegen einen Beweis zuläßt, iſt nicht unmittelbar evident. Doch iſt hiervon das Evidente der Sinne ausgenommen, das auch noch bewieſen werden kann. Eben ſo richtig erläuterte Franz den Begriff einer deutlichen Erkentniß. Sie iſt diejenige, wo die Theile des Gegenſtandes im Begriffe desſelben richtig unterſchieden gedacht werden. Findet dieſe richtige Unterſcheidung der Theile des Gegenſtandes im Begriffe nicht ſtatt, ſo iſt die Erkentniß undeutlich.

Franc. Mar. in Mag. ſent. prooem. quaeſt. 19. *Ibid.* 1. diſt. 2. quæſt. 1.

§. 793.

Die Beweiſe a priori für das Daſeyn Gottes wurden von Franz als unbrauchbar und nichtig verworfen. Man könne dieſe Beweiſe nicht führen, ohne die Definition Gottes ſelbſt vorauszuſetzen, und auf dieſe den Beweis zu gründen. Gott aber als das abſolut Einfache läßt ſich ſchlechterdings nicht definiren; alſo ſind jene Beweiſe, ſo ferne ſie gültig ſeyn ſollten, unmöglich. Die Einzigkeit Gottes bewies Franz durch folgendes Raiſonnement.

Was

Was in Gott möglich iſt, das in ihm auch nothwendig wirklich. Wären nun mehr Götter, ſo wäre es auch möglich, daß dieſelben durch etwas verſchieden ſind; folglich müßten ſie wirklich verſchieden ſeyn; es müßte alſo in jedem das ſeyn, wodurch er ſich von den andern unterſcheidet; alsdenn wäre aber jeder dem andern völlig gleich; denn wenn jeder das enthält, was die Verſchiedenheit des andern von ihm ausmacht, ſo ſind alle völlig gleich. Die Gottheit iſt demnach durchaus ſich ſelbſt gleich, d. i. einzig. Ein anderes Raiſonnement, deßen ſich auch Scotus bediente, war dieſes: Was nicht nothwendig Eins iſt, läßt jede Zahl in's Unendliche zu. Iſt alſo Gott nicht nothwendig einzig, ſo ſind unzählige Götter möglich; ſind ſie möglich, ſo müſſen ſie auch wirklich ſeyn; und dies iſt ungereimt. Den Unterſchied unter den Eigenſchaften Gottes nahm Franz nicht, wie die meiſten ſeiner Vorgänger, für bloß ſubjectiv gedacht an, ſondern für reell im Weſen Gottes gegründet; obgleich er ſich auch hernach, um die Einfachheit Gottes zu behaupten, wieder beſtrebte, jene reelle Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften mit der Einfachheit Gottes zu vereinbaren, und dadurch in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerieth, den er durch alles metaphyſiſche Blendwerk und alle Spitzfindigkeit ſeiner Diſtinctionen nicht verſtecken konte. Der Verſtand Gottes denkt,

und der Wille Gottes will. Man kann nicht umgekehrt ſagen: Der Wille Gottes denkt, und der Verſtand Gottes will. Folglich iſt zwiſchen dem göttlichen Verſtande und dem göttlichen Willen ein reeller Unterſchied. Wie Franz weiterhin dieſen reellen Unterſchied der göttlichen Eigenſchaften mit der Einfachheit Gottes zu reimen ſucht; davon mag folgendes zur Probe dienen. Es giebt Dinge, die verſchieden ſind, ohne vereinigt zu ſeyn. Vereinigte Dinge ſind aber allemal nothwendig verſchieden, weil nichts mit ſich ſelbſt vereinigt werden kann. Was zuſammengeſetzt iſt, iſt nothwendig auch vereinigt; aber nicht alles, was vereinigt iſt, iſt zuſammengeſetzt. In Chriſto waren die göttliche und menſchliche Natur vereinigt, ohne daß darum in der Natur Chriſti überhaupt eine Zuſammenſetzung war. Was ſich in etwas auflöſen läßt, iſt aus demjenigen zuſammengeſetzt, worin es ſich auflöſen läßt; es giebt aber zuſammengeſetzte Dinge, die nicht aufgelöſt werden können. So ſind die himliſchen Körper zuſammengeſetzt, aber keiner Auflöſung fähig. Demnach, folgerte Franz, kann auch unter den göttlichen Eigenſchaften wohl eine reelle Verſchiedenheit ſeyn, ohne daß dadurch die Einfachheit Gottes aufgehoben würde. Wie wenig er aber hiermit die Möglichkeit eines einfachen Weſens mit innern reellen Verſchiedenheiten bewies, iſt einleuchtend.

Fran-

Francisc. Maron. in Mag. ſent. I. diſt. 11. q. 2. diſt. 2. q. 4 diſt. 8. q. 3. 5.

§. 794.

Die Unveränderlichkeit Gottes beſtimmte Franz auf eine ihm eigenthümliche Art. Das vollkommenſte Weſen, ſagte man, iſt und hat alles, was es ſeyn und haben kann; alſo iſt es unveränderlich. Auch folgt eben dieſe Unveränderlichkeit Gottes aus der abſoluten Nothwendigkeit ſeines Weſens. Damit verträgt ſich aber doch nicht, daß Gott die Welt erſchaffen habe. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung entſteht eine neue Beziehung Gottes des Schaffenden zu dem Geſchaffenen, und bey der vorausgeſetzten Unveränderlichkeit Gottes ſind keine neue Beziehungen desſelben möglich. Wie iſt alſo die Unveränderlichkeit Gottes hiermit zu vereinigen? Franz nimt eine ſinnreiche, aber ſehr ungültige Wendung, um der Schwierigkeit zu entgehen. Eine Veränderlichkeit Gottes kann einmal nicht zugegeben werden, und die Schöpfung iſt gleichwohl Thatſache. Die Veränderung Gottes bey der Schöpfung könte doch lediglich nur darin beſtehen, daß er von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Nichtwollen zum Wollen, überginge. Die-

ſe Veränderung beweiſt auf Seiten der Gottheit keine Veränderlichkeit dieſer. Denn ſie geht bey der Schöpfung gar nicht in der Gottheit ſelbſt, ſondern in dem Geſchöpfe vor, und durch das ſchaffende Wollen wird wiederum nicht die Gottheit, ſondern nur das Object verändert. Gott handelt übrigens bey der Schöpfung nicht aus Naturnothwendigkeit, ſondern aus Freyheit. Es konten viele Dinge in der Welt anders ſeyn, als wie ſie ſind, und hätten auch nach ihren Naturanlagen anders ſeyn müſſen. Aber die Gottheit ſchuf ſie ſo, wie ſie ſind, vermöge eines beſſern Zwecks, den ſie dabey hatte, und den ſie ſich mit Freyheit vorſetzte und ausführte. Demungeachtet nahm Franz auch eine Zufälligkeit mancher Welterigniße an. Daß dieſe mit dem göttlichen Vorherwiſſen beſtehe, erläuterte er damit, daß Gott ſeinen Willen, durch welchen er alle Dinge verurſache, vorher erkenne und alſo vorher wiſſe, was geſchehen werde. Wie können aber hierbey Dinge in der Welt zufällig geſchehen? hätte man, gerade um jener Erläuterung willen, wieder fragen können.

Franc. Maron, in M. ſ. I. diſt. 8. q. 3. ſq.

§. 795.

Ein Zeitgenoſſe, des vorher erwähnten Philoſophen war Hervåus Natalis. Er war aus Bretagne gebürtig, gehörte zu dem Orden der Predigermönche, deßen General er zuletzt ward, und lebte zu Paris als Lehrer der Theologie, und in ſpätern Jahren als Rector der theologiſchen Facultät. Er ſtarb zu Narbonne im J. 1323. Von ſeinen Schriften ſind die Quodlibeta und der Commentar zu dem Magiſter ſententiarum am bekannteſten. Er befolgte hierin auch die Manier, verſchiedene Meynungen der Vorgänger mit ihren Gründen und Gegengründen zuſammenzuſtellen, und hernach zu entſcheiden; jedoch ſo, daß ſeine eigene Entſcheidung nicht immer klar genug iſt. Auſſerdem trägt ſeine ganze Art zu philoſophiren ebenfalls den Charakter des Zeitalters. Sie iſt durch Spitzfindigkeit oft unverſtändlich, und noch öfter unbefriedigend. In der Ontologie iſt zuvörderſt ſein Begriff vom Gedankendinge (ens rationis) einer Bemerkung werth. Dieſes ward damals auf verſchiedene Art beurtheit. Einige erklärten es für etwas Subjectives in der Seele, entweder ſchlechthin und in bloß logiſchem Sinne, oder ſo, daß die Vorſtellungen und Begriffe für Gegenſtände ſelbſt angenommen wurden. Gegen das Erſtere ſtreitet, daß das

das Gedankending und das wirkliche Ding einander entgegengeſetzt ſind; was aber als Subject in der Seele wirklich exiſtirt, iſt dem wirklichen Dinge nicht entgegen. Dahin gehören die Thätigkeiten des Verſtandes ſelbſt, Wiſſenſchaften, Fertigkeiten. Dem andern iſt zuwider, daß das Allgemeine vom Individuellen nicht wirklich getrennt iſt; der individuelle Gegenſtand iſt immer auch zugleich der Gegenſtand im Allgemeinen; folglich exiſtirt das Allgemeine in dem Individuellen wirklich, und iſt nicht ein bloß logiſches Ding. Andere nahmen hingegen das Gedankending für etwas Objektives an, das durch die Objecte im Verſtande beſtimt werde. Hervey bemerkt hier wiederum mehrere Unterſchiede in den damaligen Vorſtellungsarten hiervon. Das Gedankending wurde bald in dem Sinne im Verſtande exiſtirend genommen, wie ſich Begriffe, Fertigkeiten, als Accidenzen im Verſtande befinden; bald für dasjenige, was der Verſtand objectiv wahrnimt und erkent (quod proſpicit intellectus). Dieſes leztere iſt nun im Verſtande entweder als erkanntes Object, oder als etwas aus dieſer Erkentniß entſpringendes, was nur aus dieſer Erkentniß, und aus keiner andern folgt. Das was aus einer beſtimten objectiven Erkentniß im Verſtande entſpringt, iſt dem Hervey das Gedankending, ſoferne es allein dem wirklichen Dinge entgegengeſetzt wer-

werde. In der heutigen philoſophiſchen Sprache würde es heißen: Bloß die Abſtracta ſind die Gedankendinge, weil ſie allein den Concretis entgegen ſtehn.

Hervaei Natalis Quodlib. III quæſt. 1.

§. 196.

Der Unterſchied zwiſchen dem Geſchlechte und den Differenzen wurde von Einigen als reell angenommen, ſo daß einer jeden Gattung zwey reelle verſchiedene Formalitäten, das Geſchlecht und die Differenz, zukämen. Der Grund hiervon ſollte dieſer ſeyn. Stimmen zwey Dinge in einem Merkmale überein, in einem andern nicht, ſo ſind ſie weder formal noch real einerley. Zwey Gattungen ſtimmen aber im Begriffe des Geſchlechts überein; hingegen nicht im Begriffe der Differenz; alſo ſind das Geſchlecht und die Differenz reell und formell verſchieden. Ferner: Wenn zwey Dinge reell einerley ſind, widerſpricht dem einen daſſelbe, was dem andern widerſpricht; was nun der Gattung widerſpricht, widerſpricht darum nicht dem Geſchlechte; alſo

ſind

ſind beyde nicht real und formal einerley. Wären endlich Geſchlecht und Gattung nicht reell verſchieden, ſo würde dasjenige, was einem Dinge vermöge der Gattung zukomt, ihm auch vermöge des Geſchlechts zukommen; welches doch falſch iſt. Hervey beſtritt die obige Behauptung und dieſe für ſie vorgebrachten Gründe. Wären Geſchlecht und Differenz reell verſchieden, ſo würde jedes Individuum aus ſo viel reell verſchiedenen Dingen beſtehn, als zwiſchen ihm und dem höchſten Geſchlechte Differenzen vorkommen, und dies iſt ungereimt. Aus der obigen Behauptung würde ferner fließen, daß dasſelbe Thier aus einem unvernünftigen in ein vernünftiges, und umgekehrt, könne verwandelt werden. Es offenbart ſich hier eine Art von logiſcher Antinomie, die es beyden Parteyen unmöglich machte, zu einer befriedigenden gegenſeitigen Auskunft zu gelangen; da ſie beyde den Urſprung und die Natur ſowohl der Begriffe überhaupt, als das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den concreten, verkannten. Hervey nahm ſeinerſeits an, daß das höchſte Geſchlecht mit allen Differenzen bis auf die niedrigſte Gattung herab einerley Sache bezeichne, daß aber die Differenzen in Rückſicht auf verſchiedene Dinge ſich auf dieſe einzige gründen. Wie aber bey derſelben Sache die Hinſicht auf verſchiedene Dinge und eben dadurch die Differen-

renzen erklärbar ſeyen, ließ Hervey unverſtändlich.

Herv. Natal. Quodlib. I quæſt. 9.

§. 797.

Daß die Relation von ihrem Fundamente real verſchieden ſey, leugnete Hervey. Der Unterſchied der Relation von dem Abſoluten liegt darin, daß jene auf ein Anderes geht (habet terminum ad quem), und dieſes Andere nicht in das Abſolute ſetzt, alſo dem Abſoluten nichts neues hinzufügt. Die Relation drückt ein Zwiefaches aus, a) etwas Poſitives in dem Dinge ſelbſt, das bezogen wird; b) etwas worauf bezogen wird. So drückt der Begriff des Vaters die Relation einer gewißen Beſchaffenheit eines Menſchen zu einem andern Menſchen, dem Sohne, aus. In Anſehung des Erſtern iſt die Relation nichts von ihrem Fundamente Verſchiedenes; wohl aber in Anſehung des Andern; alſo iſt ſie auch nichts von dem Erſtern reell Verſchiedenes. — Eine andere Frage, die Hervey unterſuchte, betraf den Unterſchied des Ganzen und ſeiner Theile. Einige behaupteten zwiſchen dem Gan-

Ganzen und den Theilen eine reelle Verſchiedenheit; denn die Theile ſeyen im Ganzen. Dieſe Meynung aber beruht auf der bloßen Abſtraction. In der Wirklichkeit können Theile als ſolche nicht ohne ein Ganzes, und das Ganze als ſolches nicht ohne die Theile ſeyn; und ſonach kann zwiſchen dem Ganzen und den Theilen keine reale Verſchiedenheit ſtatt finden. Andere behaupteten, das Ganze ſey von allen ſeinen Theilen nicht reell verſchieden, es ſey dieſe Theile ſelbſt; wohl aber ſey es reell verſchieden von jedem einzelnen ſeiner Theile. Hervey ſtritt gegen dieſe Meynung. Das Ganze als ſolches iſt nicht ſeine Theile ſelbſt, ſondern beſteht aus ſeinen Theilen. Nimt man es als einen Inbegriff ſeiner Theile, ſo muß es für dieſen ſelbſt erklärt werden. Geſetzt daß ein Ganzes aus den Theilen A und B beſtehe; ſo iſt es weder A noch B; denn ein Theil kann nie das Ganze genannt werden; es iſt alſo auch nicht A und B; ſondern AB. Wäre das Ganze ſeine Theile zuſammen, dann würde es zugleich eine Einheit als Ganzes, und als alle Theile eine Mehrheit ſeyn; was ſich widerſpricht. Daß es aber Eines aus Mehrern beſtehend ſey, widerſpricht ſich nicht. Hervey behauptet nun als ſeine Meynung: Das Ganze iſt von den Theilen verſchieden, nicht durch Etwas, das Etwas von dem Ganzen wäre; auch nicht durch Theile, die alle das

Ganze

Ganze wären, ſondern durch ſich ſelbſt. Totum differt a partibus non per aliquid, quod ſit aliquid ipſius Totius, et non ipſum Totum, ſed ſe ipſo. Unterſcheidet ſich das Ganze von den Theilen nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch etwas Ihm Zugehöriges, ſo iſt dieſes letztere entweder ein Theil, oder eine Beſchaffenheit desſelben. Ein Theil kann es nicht ſeyn, weil das Ganze nicht durch einen Theil von allen ſeinen Theilen verſchieden ſeyn kann. Eben ſo wenig kann es eine Beſchaffenheit ſeyn. Dieſe Beſchaffenheit wäre, daß das Ganze aus den Theilen beſtände, und dadurch kann ſich alſo das Ganze nicht von den Theilen unterſcheiden. Es bleibt alſo nichts übrig, als: Das Ganze iſt als Ganzes durch ſich ſelbſt von den Theilen verſchieden, oder mit andern Worten, der Unterſchied ſelbſt iſt von der Art, daß er ſich gar nicht auf einen deutlichen Begriff bringen und mit Worten bezeichnen läßt. Hervey ahndete alſo einen Unterſchied zwiſchen dem Ganzen und den Theilen, war mit den bisher angegebnen Beſtimmungen desſelben unzufrieden, ohne ihn doch ſelbſt befriedigender aufſtellen zu können.

Herv. Nat. Quodlib. II. quæſt. 14.

§. 798.

Hervey erklärte ſich auch gegen die Behauptung, daß die Zeit in Anſehung ihrer vollſtändigen Exiſtenz, (nicht in Anſehung eines einzigen untheilbaren Augenblicks, der objectiv ſey), bloße Subjectivität habe. Man hatte zur Begründung derſelben angeführt, daß der Begriff ein Zählen der Augenblicke vorausſetze, welches nur durch den Verſtand möglich ſey. Dieſem Argumente ſetzte Hervey folgendes entgegen: Man hebe in Gedanken alle wahrnehmende und denkende Subjecte auf, laſſe aber die Exiſtenz von objectiven Veränderungen übrig z. B. die Bewegung der Sonne; ſo kann die Sonne doch nicht in den Orten ihres Aufganges und Unterganges zugleich ſeyn, ſondern ſie muß ſich ſucceſſive von einem zum andern bewegen. Demnach iſt hier eine objective Succeſſion, d. i. eine objective Zeit. Daß ein denkendes Subject dieſe Succeſſion wirklich wahrnehme, iſt zur objectiven Exiſtenz der Zeit gar nicht nothwendig erfoderlich. Hervey vergaß hierbey, daß mit der Aufhebung aller wahrnehmenden und denkenden Weſen, auch die objective Möglichkeit einer Exiſtenz von Veränderungen ganz verſchwindet. Denn was wären objective Dinge und Veränderungen, die durchaus nicht wahrgenommen und gedacht würden? Was iſt und ſich verändert,

iſt und verändert ſich nur für ein wahrnehmendes und denkendes Weſen.

Herr. Nat. in Mag. ſent. I diſt. 19. quæſt. 21 (Venet. 1505.).

§. 799.

Sehr ſpitzfindig und dunkel iſt die Philoſophie des Hervey über die Verſchiedenheit der Grade der Intenſion, und die Gründe derſelben. Aus der innern Verſchiedenheit einer Qualität iſt dieſe nicht zu erklären; denn ſie würde eine Gattungsverſchiedenheit derſelben Qualität vorausſetzen, welches ſich widerſpricht. Grade der Intenſion finden bloß bey den Accidenzen ſtatt, die entweder in den Gegenſtänden verſchiedener Gattung vorkommen, oder doch von den Subjecten ſich trennen laſſen. Die Verſchiedenheit der intenſiven Gröſſe gleicht der Verſchiedenheit der extenſiven. Die letztere entſteht daher, daß die Theile der Materie mehr oder weniger vereinigt ſind. Die erſtere kann alſo auch nur daher rühren, daß ſich mehr oder weniger Theile der Gattung in einem Accidens verbinden, und daher dieſes ſich mehr oder weniger über das Weſen eines Dinges verbreitet. Dieſe Erklärung ward aber vom

Hervey verworfen. Es giebt Accidenzen, die vom Subjecte getrennt werden können, und doch keine Verſchiedenheit im Grade der Intenſion zulaſſen. Ein rechter Winkel iſt ein Accidens, das von ſeinem Subjecte getrennt werden kann, läßt aber keine Verſchiedenheit im Grade der Intenſion zu. Durch die Trennbarkeit des Accidens vom Subjecte wird überhaupt das obige Problem nicht gelöſt; denn was in verſchiedenen Subjecten iſt, iſt darum nicht in demſelben Subjecte bald mehr, bald weniger. Hervey ſelbſt erklärt die Verſchiedenheit der Intenſionsgrade daraus, daß einige Qualitäten ihrem Weſen nach verſchiedne Grade der Vollkommenheit zulaſſen, oder eine gewiße Breite in ihrem Weſen oder Seyn (latitudinem in eſſentia vel in Eſſe) haben, vermöge deren ein Accidens mehr oder weniger im Subjecte ſeyn kann. Eine Erklärung, die, da ſie nur im Cirkel erklärt, nicht beſſer als die vorherigen war. Jene Breite wurde von einigen in die Inhärenz geſetzt, nicht im Seyn des Accidens an ſich. Das nahm gleichwohl Hervey nicht an, ſondern behauptete, daß ſie ſich im Weſen der Accidenzen ſelbſt befinde. Diejenigen, welche ſie in die Inhärenz verſetzten, glaubten, die Verſchiedenheit der Grade der Intenſion würde dadurch bewirkt, daß einerley Accidens mehr oder weniger von dem Subjecte aufgenommen würde (magis vel minus

nus participatur). Diejenigen aber, welche ſich für die letztere Meynung erklärten, hielten die verſchiedenen Grade der Intenſion zwar nicht für ſpecifiſch, aber doch generiſch einerley; z. B. der geringere Grad der Wärme ſey generiſch einerley mit dem höhern, aber doch numeriſch von dieſem verſchieden, weil bey jenem die Wärme nicht ſey, wie bey dieſem. Hervey verwarf dieſe Meynung, weil alsdenn in demſelben Subjecte zahlloſe Wärmen auf einander folgen müßten. Er behauptete dagegen, die Vermehrung der Intenſion geſchehe nicht ſo, daß ein Grad zu dem andern hinzukäme und beyde reell verſchieden blieben; ſondern ſo, daß eine vorher unvollkomne Form immer vollkomner würde, und der erhöhte Grad der Intenſion zwar mehr Theile als vorher, aber nicht getrennt und auſſer einander befindlich, enthielte.

Herv. Nat. in Mag. ſent. I. diſt. 17. quæſt. 4. ſq.

§. 800.

Intereſſanter, als die bisher angeführten Philoſopheme des Hervey, iſt die Art, wie er die Möglichkeit einer ewigen Welt vertheidigte.

digte. Man hatte ſich gegen dieſe Behauptung darauf berufen, daß, wenn die Welt ewig ſey, ſo ſey eine unendliche Zahl möglich, die gleichwohl unmöglich ſey. Die unendliche Zahl ſey möglich nach jener Behauptung, weil Gott an jedem Tage irgend ein Object erſchaffen und bis itzt habe erhalten können; weil denn eine unendliche Menge verſtorbener Menſchen vorhanden ſey; weil die Zahl der verfloſſenen Tage unendlich ſey. Die ſo unendliche Zahl aber ſtehe doch mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, und ſey deshalb an ſich unmöglich. Hervey erwiederte, die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl laſſe ſich nicht erweiſen. Man brauche aber nicht nothwendig aus der Behauptung einer ewigen Welt die Exiſtenz einer unendlichen Zahl zu folgern. Man könne annehmen, daß die unendliche Zahl von Objecten, die Gott die Ewigkeit hindurch erſchaffen, nicht zugleich, ſondern ſucceſſive zur Exiſtenz komme; das Unendliche exiſtire alſo nie auf einmal, und ein Fortgang in's Unendliche enthalte nichts Ungereimtes. Gott könne ferner nur eine beſtimte Zahl von Seelen erſchaffen haben, die aus einem Körper in den andern wanderten; ſo ſey es nicht nothwendig, daß bey vorausgeſetzter Ewigkeit der Welt eine unendliche Zahl von Seelen exiſtiren müſſe. Daß die Zahl der verfloſſenen Tage unendlich ſey, meynte Hervey, wäre falſch. Es laſ-

ſe

ſe ſich kein erſter Tag denken, und ſo ſey die unendliche Zahl nie wirklich da. Daß dieſe Gegenargumentation des Hervey das obige Raiſonnement für einen Anfang der Welt nicht widerlege, bedarf kaum einer Erinnerung. Zweytens berief man ſich darauf: Es ſey freylich unmöglich, von einem gegenwärtigen Momente zu einem erſten in der Ewigkeit zu gelangen; aber es ſey auch eben ſo unmöglich, aus der Ewigkeit zu einem gegenwärtigen Momente herabzukommen. Hervey erklärte dieſe beyden geſetzten Fälle für nichts weniger als einander gleich. Wenn man von einem gegenwärtigen erſten Momente in die Ewigkeit hinauf ſteigt, ſo hat man doch einen feſten Punct, wovon man ausgeht; im umgekehrten Falle aber hat man dieſen nicht; es läßt ſich alſo nicht aus dem einen Falle auf den andern ſchließen. Mit dieſer Antwort dürfte das obige Argument ebenfalls nicht widerlegt ſeyn. Denn dasjenige, worauf es hier ankomt, liegt darin, daß, wenn man nicht zu einem erſten Momente in der Ewigkeit hinaufſteigen kann, weil es heraufwärts kein erſtes Moment der Ewigkeit giebt, man eben deßwegen, weil es heraufwärts kein erſtes Moment der Ewigkeit giebt, auch nie zu einem letzten Momente (dem gegenwärtigen) herabzuſteigen vermag. Das dritte Argument für einen Weltanfang war: Alles was wird, war einmal nicht; es

gab demnach ein Moment, wo daſſelbe ſein Daſeyn erhielt; folglich kann es nicht ewig ſeyn. Hervey leugnete hier den Oberſatz, als nicht ganz evident, und noch manchem Zweifel ausgeſetzt. Ein viertes Argument war: Jede vergangene Kreisbewegung des Himmels war einmal künftig. Was aber einmal künftig war, kann nicht von Ewigkeit ſeyn. Hervey leugnete zwar nicht, daß jede vergangene Kreisbewegung des Himmels für ſich genommen einmal künftig geweſen ſey. Allein er leugnete, daß ſich daſſelbe von dem ganzen Inbegriffe aller Kreisbewegungen des Himmels behaupten laſſe. Denn da ſich niemals eine erſte Kreisbewegung angeben laſſe, ſo könne man auch ſchlechterdings keiner eine beſtimte Entfernung von der erſten beylegen. Auch dies Raiſonnement beweiſt nichts gegen das obige Argument. Eine beſtimte Entfernung einer gegebenen Kreisbewegung von der erſten wird nicht verlangt; ſondern nur, daß eine vergangene Bewegung einmal künftig war, und alſo nicht von Ewigkeit ſeyn kann. Dies letztere geſtand Hervey zu, und alſo mußte er auch die nothwendige Folgerung daraus einräumen.

Herv. Nat. in Mag. ſent. II diſt. 1. quæſt. 1.

§. 801.

§. 801.

Hervey beſtritt ferner einige damals gangbare Meynungen über das Verhältniß der Form zur Materie. Man nahm an, daß die Formen der Möglichkeit nach urſprünglich in der Materie enthalten ſeyen, und daß es dadurch der wirkenden Urſache möglich werde, ſie aus der Materie (e potentia materiae) hervorzuziehn, und zur beſtimten Wirklichkeit zu erheben. Hervey entgegnete, die Form ſey ihrer Natur nach nur etwas Wirkliches (actus), und könne niemals eine bloße Möglichkeit (potentia) werden. Nach ſeiner Meynung floßen auch aus dieſer Vorausſetzung mehrere Ungereimtheiten. Liegen die Formen der Möglichkeit nach in der Materie, ſo muß jede Materie ſchon eine unendliche Menge Formen enthalten, weil eine jede zu einer unendlichen Menge von Dingen umgeformt werden kann. Ferner die Materie, aus welcher doch die Dinge mit beſtimten Formen zur Wirklichkeit hervorgebracht werden ſollen, wird alsdenn zu einem mitwirkenden thätigen Principe gemacht, ſo daß dadurch das thätige Princip überhaupt mit der Materie zuſammenfällt. Andere Scholaſtiker ſagten: Die Materie werde in die Form verwandelt. Dann, erwiederte Hervey, wird die Materie ganz aufgehoben, und es bleibt bloß die Form übrig, was auch auf keine

Weiſe zugeſtanden werden kann. Daſſelbe ließ ſich gegen eine andere Erklärung einwenden: Die Materie werde durch die Form verwandelt. Hervey nahm ſeinerſeits die eben ſo wenig befriedigende Ausflucht: Die Form iſt in ihrer Entſtehung und Exiſtenz von der Materie abhängig; beyde können ihr nicht ohne die Materie zukommen; aber an ſich ſelbſt wird ſie dennoch von einem der Materie mitgetheilten Principe hervorgebracht. Es iſt auffallend, daß der ſonſt ſo ſcharfſinnige Hervey den in dieſer ſeiner Erklärung liegenden innern Widerſpruch nicht bemerkte. Vielleicht wollte er ihn nicht bemerken. Er ſowohl als manche ſeiner Vorgänger gründeten übrigens hierauf ihre Lehre von den rationibus ſeminalibus. Dieſe ſollten bald Keime, Anlagen, Anfänge zu den Formen ſeyn, die aber erſt der Entwickelung, Ausbildung, Erhebung zur vollendeten Wirklichkeit mittelſt eines thätigen Princips bedürften; bald ſollten ſie unvollſtändige thätige Vermögen ſeyn, die den Dingen mitgetheilt würden, und ſich nicht urſprünglich und weſentlich in der Materie befänden. Man muß die Anſtrengung der Metaphyſiker bewundern, auf einem Wege Licht in dieſe Gegenſtände zu bringen, auf welchem ſich in dieſelben kein Licht bringen ließ.

Herv. Nat. in Mag. ſent. II. diſt. 18, quaeſt. 1.

§. 802.

§. 802.

In der Art, wie Hervey die rationale Pſychologie bearbeitete, verdient beſonders ſeine Unterſuchung des menſchlichen Freyheits-vermögens Aufmerkſamkeit. Die Freyheit überhaupt erklärte er für ein Princip, wodurch es zuerſt und unmittelbar in unſerer Gewalt ſteht, in Beziehung auf denſelben Gegenſtand und in demſelben Augenblicke Etwas, oder das Gegentheil desſelben, zu thun. Mit der Freyheit iſt Gewalt verbunden, weil aus der Freyheit Handlungen hervorgehn, und ſie kein leidendes Vermögen enthält; die Gewalt aber nur das thätige Princip iſt. Die Freyheit iſt ein Princip, das zuerſt und unmittelbar wirkt, weil ſie nicht weiter von einem andern Principe abhängig iſt, oder durch anderweitige aüſſerhalb derſelben gegründete Thätigkeiten beſtimt wird. Sie kann ſich zu einer beſtimten oder auch zu entgegenſtehenden Handlungen determiniren; denn würden wir nothwendig zu einer oder der andern der entgegenſtehenden Handlungen determinirt, ſo käme uns über unſre Handlungen keine Herrſchaft zu. Zu den entgegenſtehenden Handlungen werden hier auch die widerſprechenden gerechnet. Die Freyheit enthält endlich die Möglichkeit eines entgegengeſetzten Handelns in demſelben Augenblicke ſo gut, wie in verſchiedenen; nicht, daß ent-

entgegengeſetzte Handlungen in demſelben Augenblicke zugleich verrichtet würden; ſondern daß in ihm die eine ſo gut, wie die andere, geſchehen könte, danach es die Freyheit beſtimt, und derjenige, der itzt ſich bewegt, auch ſich itzt nicht zu bewegen vermocht hätte. Auſſer dieſer genauern Erklärung der Freyheit hat inzwiſchen Hervey dieſelbe nicht weiter begründet. Er glaubte vermuthlich, daß ſie deßen nicht weiter bedürfe, da er ſich bey jener Erklärung auf Thatſachen im Bewußtſeyn ſtützte. — Was beſtimt nun aber den Willen zur wirklichen Aeuſſerung? Einige hielten den Willen für an ſich ſelbſt thätig; es bedürfe nur eines Objects, auf welches derſelbe gerichtet ſey, als nothwendiger Bedingung des Wollens; wodurch gleichwohl die abſolute Selbſtthätigkeit des Willens nicht aufgehoben werde. Hervey leugnete die abſolute Selbſtthätigkeit des Willens, die hier auch ohne Vorausſetzung eines auf den Willen einwirkenden Objects angenommen wurde. Das Object ſollte nach der Meynung Jener nur inſofern die Bedingung der wirklichen Willensäuſſerung ſeyn, als die Vorſtellung desſelben das Hinderniß wegräume, das dieſer im Wege ſteht. Hervey antwortete: Ein Ding kann nur dann ein Hinderniß wegräumen, wenn es dieſem etwas Poſitives entgegenſetzt, und dieſes Poſitive muß auf das Hinderniß einwirken, indem ſonſt die

Weg

Wegräumung desſelben unmöglich iſt. Er entſchied alſo folgendermaßen: Der Wille an ſich ſelbſt iſt freylich die Urſache ſeiner eigenen Thätigkeit überhaupt; denn ohne ihn würde gar keine Willensthätigkeit ſeyn. Daß aber der Wille ſich in einem beſtimten Falle und in Anſehung eines beſtimten Gegenſtandes thätig erweiſt, davon muß durchaus die Urſache in der Einwirkung dieſes Gegenſtandes auf ihn geſucht werden, und ohne dieſe würde folglich überhaupt keine individuelle Willensthätigkeit ſtatt haben. Den wahren Sinn dieſer Entſcheidung ſuchte Hervey noch genauer zu fixiren. Man könte ſagen: Geſetzt die Thätigkeit des Willens ſelbſt ſey Gegenſtand des Wollens; ſo würde hier doch die Thätigkeit des Willens durch den Willen ſelbſt, nicht durch den Verſtand, beſtimt. Wolle hingegen Jemand etwas von der Thätigkeit des Willens ſelbſt Verſchiedenes verrichten; dann hänge die Willensthätigkeit von der Verſtandesbeſtimmung ab. Dies iſt aber doch dem Sinne, welchen Hervey mit der obigen Entſcheidung verband, nach ſeiner eigenen ausdrücklichen Erklärung zuwider. Die Willensthätigkeit, als Object, iſt eben ſo gut Object des Willens, wie jeder andere von der Willensthätigkeit ſelbſt verſchiedene Gegenſtand, und es tritt hier alſo dasſelbe urſachliche Verhältniß ein. Man könte ferner ſagen: Die Beſtimmung des Willens,

und

und die wirkliche Verrichtung deßen, wozu der Wille beſtimt wird, ſind reell von einander verſchieden. Jene hängt vom Verſtande; dieſe aber vom Willen ſelbſt ab. Allein auch dieſer Sinn läuft dem wahren Sinne der obigen Erklärung zuwider. Der Wille kann überhaupt nicht individuell ohne ein Object beſtimt werden. Drittens ließ ſich ſagen: Der Verſtand giebt dem Willen eine gewiße Richtung, und beſtimt ihn dadurch; die Thätigkeit ſelbſt alſo hat ihre Urſache in dem Willen; allein die beſtimte Richtung der Willensthätigkeit hat ihre Urſache im Verſtande. Hervey verwirſt auch dieſe Deutung. Die erſte Thätigkeit des Willens kann nicht von ihm ſelbſt abhangen. Denn der Wille kann dieſe Thätigkeit auch nicht wollen; denn wird ein neuer Willensact vorausgeſetzt, wodurch dieſe Thätigkeit aufgehoben wird; auch dieſes Nichtwollen jener Thätigkeit kann der Wille abermals nicht wollen, ſo ſetzt das wieder einen neuen Willensact voraus, und ſo in's Unendliche. Der eigentliche Sinn, welchen Hervey in ſeine Entſcheidung gelegt haben will, iſt alſo dieſer: Wollen iſt eine Thätigkeit überhaupt, und ſoferne ſie auf ein beſtimtes Object geht, eine beſtimte Thätigkeit. Jene hat ihren Grund in dem Willen; dieſe aber im Verſtande. Der Wille wird demnach durch die Objecte beſtimt, ſofern er ſich auf eine beſtimte Art thätig erweiſt;

hin-

hingegen durch ſich ſelbſt, ſoferne er den Verſtand zur Reflexion bewegt. Das Unbefriedigende auch dieſer Entſcheidung zeigt, daß Hervey mit der Willenstheorie noch eben ſo wenig im Reinen war, wie es die neuern Philoſophen ſind. Denn was bewegt wiederum den Willen, daß er den Verſtand zur Reflexion motivirt? Iſt es ein Gegenſtand, ſo wird doch der Wille nicht durch ſich ſelbſt beſtimt. Hervey's Behauptungen waren hier mit einander ſelbſt im Widerſtreite. Er warf indeſſen, da er vermuthlich die Schwierigkeit fühlte, die Frage auf: Welches der Grund der urſprünglichen ſelbſtſtändigen Willensäuſſerung ſey? Die Antwort Einiger hierauf war: Der ſich ſelbſt zur Thätigkeit beſtimmende Wille, auſſer dem weiter nichts iſt, das auf ihn wirkte, und mittelſt deßen der Menſch völlig ſein eigener Herr iſt; oder mit andern Worten: Die gleichgültige Freyheit. Dieſe Antwort billigte aber Hervey nicht. Daſſelbe Ding könne nicht zugleich in Beziehung auf denſelben Gegenſtand thätig und leidend ſeyn. Dagegen nahm er an, der Menſch ſey nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, Herr über ſeine Entſchließungen und Handlungen. Der Wille ſtrebt ſeiner nothwendigen Natur nach überhaupt nach dem Guten; da aber die wirklichen Objecte, worauf er gerichtet iſt, individuell ſind, ſo ſind es auch die Güter. Die Vorſtellung derſelben

wirkt

wirkt auf den Willen und beſtimt ihn, jedoch nicht nothwendig, ſondern nach einer Reflexion des Verſtandes. Das urſprüngliche gleichgültige Wollen alſo und die Reflexion des Verſtandes ſind es, in denen die Selbſtherrſchaft des Menſchen gegründet iſt. Das Reſultat der Reflexion des Verſtandes aber, ſo wie die Beſchaffenheit dieſer ſelbſt, ſind unbeſtimt; über dieſelben Objecte kann ſehr verſchieden und auf eine ſich widerſprechende Art geurtheilt werden; daher iſt auch ein ſehr verſchiedenartiges Handeln in Anſehung derſelben Objecte möglich.

Herv. Nat. Quodl. I quaeſt. 1. *Idem* in Mag. ſent. II diſt. 25. quæſt. 1. ſq.

§. 803.

In der rationalen Theologie beſchäfftigte ſich auch Hervey mit ganz vorzüglichem Eifer mit der Frage, wie die Mehrheit der göttlichen Eigenſchaften mit der Einfachheit Gottes zu reimen ſey? Er ſcheint anfangs einen reellen Unterſchied unter den göttlichen Eigenſchaften zu leugnen, ſondern bloß einen logiſchen im vorſtellenden Subjecte anzunehmen. Dieſe logiſche Verſchiedenheit hat aber einen zwiefachen Sinn. Sie drückt

drückt theils eine Verſchiedenheit reell verſchiedener Begriffe aus; theils eine Verſchiedenheit der Begriffe, die aber nicht in Anſehung des Objects gilt, ſondern vermöge deren Ein Gegenſtand mehr Begriffen correſpondiren kann; wie ſich z. B. die weiße Farbe von der Ausdehnung, dem Geſchmacke, der Schwärze, unterſcheidet, obwohl ſie derſelbe Gegenſtand iſt. Der Grund hiervon liegt darin, daß von den letztern mehrfachen Vorſtellungen keine dem Objecte ganz entſpricht, dieſes alſo durch mehrere Vorſtellungen ausgedrückt werden muß. So läßt ſich auch die Mehrheit der Attribute bey der Gottheit erklären. Die Frage war aber doch nicht, wie ſich dieſelbe Sache mit mehr verſchiednen Attributen denken laſſe, ſondern wie die Mehrheit der Attribute mit der Einfachheit des Gegenſtandes zu reimen ſey? Und dieſe Frage wurde durch jene Erklärung nicht beantwortet. Hervey bemühte ſich auch wirklich, gleich ſeinen Vorgängern, noch tiefer einzudringen, um ſie befriedigender beantworten zu können. Man hatte geſagt: Gott denkt ſich ſelbſt in einem und demſelben Acte, weil ſein Verſtand unendlich iſt. Der menſchliche Verſtand als eingeſchränkt kann Gott nicht in einem und demſelben Acte denken; er kann das abſolut Einfache und doch alle Realität Begründende und Umfaſſende nicht erreichen; er iſt alſo gezwungen, es unter mehr Begriffen zu denken;

und ſo entſteht für uns eine Mehrheit der göttlichen Eigenſchaften, ohne daß dadurch die Einfachheit Gottes an ſich ſelbſt aufgehoben würde. Hervey erinnerte hiergegen: Dadurch daß ein Verſtand alles in einem und demſelben Acte denkt, wird der reelle Unterſchied der Gegenſtände, welche von ihm gedacht werden, nicht aufgehoben. Dieſer Unterſchied, ſobald er nicht bloß logiſch iſt, beruht nicht auf den Begriffen, ſondern auf den Gegenſtänden ſelbſt. Nun iſt aber der Unterſchied der göttlichen Eigenſchaften, wie ſie von uns gedacht werden, nicht bloß logiſch, ſondern er iſt im Weſen der Gottheit, als des Objectes, ſelbſt gegründet. Er wird alſo auch dadurch nicht aufgehoben, daß die Gottheit ſich ſelbſt in einem und demſelben Acte denkt; und folglich wird durch jenes Raiſonnement die Möglichkeit der Vereinigung mehrer realer göttlicher Eigenſchaften mit dem Begriffe der Einfachheit Gottes nicht erklärt. Andere hatten hier damals folgenden Ausweg genommen. Während ſich der Verſtand mit einem Gegenſtande beſchäfftige, würden in ihm, auſſer dem Hauptbegriffe von dieſem, noch mehrere Nebenbegriffe erweckt, die ſich nicht unmittelbar, ſondern mittelbar durch den Hauptbegriff auf den Gegenſtand bezögen. Auf dieſe Weiſe könne auch ein einfaches Object mit mehr Attributen vom Verſtande gedacht werden, und bliebe dennoch

an ſich ſelbſt einfach. Dieſes ſey auch bey der Art der Fall, wie der menſchliche Verſtand mehr Eigenſchaften Gottes ungeachtet der Einfachheit desſelben denke. Hierauf antwortete Hervey mit Recht. Die Begriffe von den Attributen Gottes ſind gar nicht als Nebengriffe zu betrachten, die unmittelbar durch Vergleichung mit einem Hauptbegriffe von Gott entſtänden; ſondern ſie ſind Begriffe, die unmittelbar auf Realitäten in der Gottheit gehen; ſo daß auch ſo jene Schwierigkeit nicht weggeräumt werden mag. Hervey ſelbſt nahm an, daß durch die Begriffe der verſchiedenen göttlichen Eigenſchaften allerdings verſchiedene Dinge bezeichnet werden; nur wollte er dieſe doch nicht als verſchiedene Realitäten von der Art in der Gottheit gelten laſſen, daß durch ſie die Einfachheit dieſer aufgehoben würde. Seine Erklärung hierüber iſt eine Logomachie.

Herv. Nat. in Mag. ſent. I. diſt. 1. quaeſt. 2. ſq.

§. 804.

Eine der vorzüglichſten Rollen unter den Scholaſtikern dieſer Zeit ſpielte Wilhelm Durand, gebürtig aus St. Pourçain in

Clermont (Durandus de Sto Portiano). Sein Geburtsjahr iſt unbekannt. Er ward zu Clermont Predigermönch, ſtudirte Theologie und Philoſophie, und erhielt im Jahre 1313 die Würde eines Baccalaureus. Nachher lehrte er zu Rom und ward Biſchoff. Er zeichnete ſich durch das Talent aus, ſchwere ihm vorgelegte Aufgaben mit Fertigkeit zu löſen, Einwürfe ſchnell zu beantworten, ſo daß ihm ſeine Zeitgenoſſen den Ehrennamen Doctor reſolutiſſimus beylegten. Aus einem eifrigen Thomiſten ward er in der Folge einer ihrer lebhafteſten Widerſacher. Er ſtarb im Jahre 1332. Man führt ihn gewöhnlich als den Urheber der in ungereimte Spitzfindigkeit übergehenden Scholaſtik auf, und pflegt deßhalb mit ihm eine neue hiſtoriſche Epoche dieſer anzuheben. Aber eben der Geſchichtforſcher, der ſich um die hiſtoriſche Aufklärung der ſcholaſtiſchen Philoſophie überhaupt ſo verdient gemacht hat, hat auch gezeigt, daß ſein Andenken dieſe Herabwürdigung nicht verdiene, und daß er vielmehr an Deutlichkeit und Beſtimtheit der Begriffe und des Ausdrucks mehrere ſeiner berühmten Vorgänger weit übertreffe.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III p. 846. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V S. 125 ff.

§. 805.

§. 805.

Seine ontologiſche Speculation betraf unter anderem ebenfalls das Gedankending in ſeinem Gegenſatze mit dem wirklichen Dinge. Er erklärte jenes geradezu für eine ſolche Bezeichnung des Gegenſtandes, durch welche man ausdrücke, daß derſelbe lediglich auf einer beſtimten Vorſtellungsart, einem beſtimten Acte der Vernunft, beruhe, wie die Begriffe der Gattung und des Allgemeinen überhaupt; ſo daß alſo die Gedankendinge in der Wirklichkeit nichts ſeyen, und nur inſofern exiſtiren, als die Thätigkeit des Verſtandes exiſtirt, wodurch ſie bewirkt werden und in welcher ſie beſtehen. Das wirkliche Ding hingegen iſt dem Daſeyn nach in einem äuſſern Objecte gegründet (in re extra), und ſeine Exiſtenz hängt nicht davon ab, ob es durch den Verſtand gedacht werde, oder nicht. Die Gedankendinge ſind demnach verſchieden, wenn ſie in den bloßen Begriffen des Verſtandes verſchieden ſind und mehr Gedankendinge ausmachen. Die wirklichen Dinge als ſolche ſind verſchieden, wenn ihnen auch unabhängig von dem Denken des Verſtandes Verſchiedenheit zukomt. Einige hatten dieſe Erklärung noch dadurch genauer beſtimmen zu müſſen vermeynt, daß von wirklich verſchiedenen Dingen eines nicht das andere wäre. Denn bey verſchiedenen Dingen ſey eines entweder

wirklich das andere, oder nicht; wäre das erſtere, ſo wären die Dinge zugleich verſchieden und nicht verſchieden, was ſich widerſpricht. Ferner auch bey verſchiedenen Gedankendingen ſey eines nicht wirklich das andere; es müſſe folglich auch unter dieſen eine reelle Verſchiedenheit ſeyn. Dürand behauptete, es bedürfe jenes Zuſatzes zu ſeiner Erklärung nicht. Denn zwiſchen einem reellen und einem Gedankendinge exiſtire kein reelleres in der Mitte; alſo ſey auch zwiſchen einem reellen und einem Gedankenunterſchiede kein Mittleres; wo alſo kein bloßer Gedankenunterſchied ſey, da müſſe ein reeller ſtatt finden. Sofern nun Dinge auſſerhalb dem Verſtande exiſtiren, iſt kein bloßer Gedankenunterſchied vorhanden. Auch könten Dinge reell unterſchieden, und doch eines das andere ſeyn; denn es verträgt ſich wohl, daß ein Ding in einem Betrachte von dem andern reell verſchieden, und in einem andern Betrachte mit ihm reell einerley iſt. Dürand rechnete hier auf den numeriſchen Unterſchied, auf den ſeine Gegner nicht achteten, und daher den obigen Zuſatz verlangten.

Durandus in Mag. ſent, I diſt. 33. quæſt. 1.

§. 806.

§. 806.

Eine andere ontologiſche Frage, worauf ſich Dúrand auch einließ, gieng den Unterſchied zwiſchen dem Dinge und den Verhältnißen deſſelben an. Den Scholaſtikern war die Beſtimmung dieſes Unterſchiedes wegen ihrer rationalen Theologie áuſſerſt wichtig; denn auf der Art, wie er erklárt wurde, beruhte die Begründung der Unverànderlichkeit Gottes. Dúrand kritiſirte zuvörderſt die Meynungen ſeiner Vorgánger über dieſen Punct. Thomas von Aquino hatte zwiſchen dem Subjecte und ſeinem Verhältniße einen reellen Unterſchied angenommen, und ließ das Subject aus ihm ſelbſt und der Relation zuſammengeſetzt ſeyn. Andere, auch Hervey, nahmen zwar ebenfalls eine reelle Verſchiedenheit des Subjects und ſeines Verhältnißes an, leugneten aber, daß daraus ein Zuſammengeſetztſeyn des Subjectes folge. Dúrand verwarf beyde Meynungen und beſtimte die ſeinige folgendermaßen. Die Verhältniße überhaupt ſind von doppelter Art, theils reelle, die in den Gegenſtänden ſelbſt enthalten ſind, wie die Berührung der Körper, die Inhärenz des Accidens in ſeinem Subjecte; theils logiſche, die bloß in den Begriffen enthalten ſind (relatio praedicamentaliter). Die reelle Relation iſt bey den endlichen Geſchöpfen von ihrem Subjecte

jecte (a fundamento) reell verſchieden, ohne daß doch eine Zuſammenſetzung des Subjects von ihr die Folge wäre. Das Seyn für ſich und das Seyn in einem Andern ſind von den Dingen, worauf ſie ſich gründen, real verſchieden; ſie laſſen ſich ſo von einander trennen, daß das eine ohne das andere reell bleibt (wie im Abendmahle die Accidenzen des Leibes Chriſti von deßen Subſtanz getrennt werden). Das logiſche Verhältniß aber iſt vom Subjecte nicht reell verſchieden; denn wo Dinge gleich oder ähnlich genannt werden, heißt das nicht mehr als: das eine Ding iſt ſo, wie das andere iſt. Man ſieht, den wahren Begriff von der Natur der Relation überhaupt hatte auch Dürand noch nicht erreicht. — Eben ſo ſorgfältig ſpeculirte er auch über die verſchiedenen Grade der Intenſion der Qualitäten. Die Frage war hier erſtlich, ob wirklich die Qualität intenſiv vermehrt werden könne? Einige hatten dies verneint; denn es würde eine Verſchiedenheit des Weſens nach ſich ziehen; die Vermehrung könne nicht auf die Qualität als ſolche, ſondern nur auf das Seyn gehen (non ſunt gradus ſecundum Eſſentiam, ſed ſecundum Eſſe). Wird z. B. die Wärme verſtärkt, ſo erhält das Weſen derſelben keine Veränderung, ſondern vielmehr ihr Seyn. Was ſich die Urheber dieſer Diſtinction bey derſelben gedacht haben mögen, iſt ſchwer zu er=

errathen. Dúrand argumentirte dagegen. Das Seyn als Exiſtenz genommen läßt keine Verſchiedenheit der Grade zu. Wird aber unter dem Seyn die Inhärenz im Subjecte gedacht, ſo könte entweder diejenige Form mehr in ihrem Subjecte ſeyn, die inniger (intimius), oder diejenige, die feſter (firmius) in ihm iſt. Dieſes beydes bewirkt noch keine Verſchiedenheit der Grade. Der Unterſchied in den Graden der Intenſion kann demnach allein in dem Weſen der Qualitäten geſucht werden. Das Mehr oder Weniger der Ausdehnung z. B. liegt im Weſen derſelben, weil dieſes eine gewiße Weite mit ſich bringt (latitudo in eſſentia); die Untheilbarkeit der Form liegt im Weſen der Form u. ſ. w. Dieſe Weite im Weſen der Qualitäten ſcheint eine Unbeſtimtheit derſelben überhaupt ausdrücken zu ſollen, vermöge deren ſie noch innerer Veränderungen fähig ſind. Die Verſchiedenheit der Grade der Intenſion erklärte alſo Dúrand ſo wenig befriedigend, wie ſie Hervey auf eine ähnliche Art zu erklären ſuchte. Dúrand warf übrigens noch mehr hierher gehörige Fragen auf; z. B. Woher die verſchiedenen Intenſionsgrade bewirkt werden? Sie haben ihren Grund theils in der Beſchaffenheit der einwirkenden Urſachen, theils in der Beſchaffenheit des Subjectes, welches die Qualität aufnimt. Wie aber die Urſachen eine ſolche verſchiedene Wirkung ha-

ben, und die Subjecte dieſelbe ſo verſchieden aufnehmen können, unterſuchte Dūrand nicht weiter. Eine andere Frage war: Kann eine und dieſelbe Qualität intenſiv vermehrt oder verringert werden? Hier konte man bejahend antworten, und zwar ſo, daß man annahm, dieſelbe numeriſche Qualität werde bald ſchwächer, bald ſtärker. Dann ergaben ſich aber wieder Folgerungen, die mit andern bewährten Grundſätzen und der Erfahrung im Widerſtreite waren. Alsdann nehmlich war dieſelbe Qualität zugleich ſchwächer und ſtärker. Ferner die Urſache, welche die verſchiedene Intenſion bewirkte, mußte zu der Qualität in ihrem vorherigen Zuſtande entweder etwas von demſelben Verſchiedenes hinzuſetzen, oder nicht. Setzte ſie etwas hinzu, ſo blieb die vorherige Qualität nicht dieſelbe mehr, was ſie doch nach der Vorausſetzung bleiben ſollte. Setzte ſie nichts hinzu, ſo folgte, daß es eben ſo viel verſchiedene Qualitäten, als verſchiedene Grade der Intenſion gebe, was abermals ungereimt iſt. Dūrand behauptete, dieſelbe numeriſche Qualität könne verſchiedene Grade annehmen; jedoch ſey ſie als Einheit nicht untheilbar, ſondern ein theilbares Continuum. Bey dieſer Behauptung erhob ſich auf's neue die Frage: Können die Theile der Intenſion angegeben werden, ſo daß die Intenſion wächſt gleich der Ausdehnung durch Hinzuſetzung eines Theils

zum

zum andern? Hier nahmen Einige an, die Inſion enthalte allerdings einen Zuſatz zu dem vorherigen Grade der Qualität, nur aber einen ſolchen, der nicht auf eine unterſcheidende Weiſe von dieſem geſondert werden könne (quod vna pars non poſſit ſignanter diſtingui ab alia). Dann ſind aber mehr verſchiedene Qualitäten in demſelben Subjecte und nicht Eine numeriſche; die Intenſion wird dabey nicht vermehrt oder verſtärkt, ſondern vervielfacht. Durand nahm alſo an, die Theile der Intenſion ſeyen nicht neben einander, wie die Theile der Ausdehnung, ſondern ſie exiſtirten ſucceſſiv, ſo daß der vorhergehende Grad aufhöre, ſobald der vermehrte erfolgt ſey.

Durandus in Mag. ſent. I diſt. 17. quaeſt. 6 ſq.

§. 807.

In Anſehung der Verſchiedenheit des Abſtracten und Concreten verwarf auch Durand zwar mehrere Meynungen ſeiner Vorgänger, ohne doch ſelbſt jene gehörig in's Licht zu ſetzen. Einige nahmen einen reellen Unterſchied zwiſchen beyden an; im Concreten wer-

den die Exiſtenz und Modificationen derſelben geſetzt, von denen im Allgemeinen abſtrahirt wird; daher jenes reell von dieſem verſchieden iſt. Dúrand ſetzte dieſer Meynung entgegen, daß bey einer angenommenen reellen Verſchiedenheit des Concreten vom Allgemeinen jenem die Einheit fehlen würde, die es nur durch ſeine Beziehung auf ein Allgemeines erlangen könne; daß ferner ein Object alsdenn nichts nach der Gattung und Art, ſondern nach den Theilen definirt werden müſſe, wobey aber niemals eine wahre Definition möglich ſey. Andere behaupteten: Es exiſtire allerdings zwiſchen dem Abſtracten und dem Concreten ein reeller Unterſchied; nur nicht ein ſolcher, vermöge deßen dem Abſtracten oder dem Concreten etwas zugeſetzt würde; ſondern ein ſolcher, vermöge deßen ein Abſtractes und ein Concretes exiſtire (natura ſubeſt ipſi Eſſe). Dieſe Diſtinction verwarf Dúrand mit Recht als ſinnlos; ſie ſetze einen Unterſchied, und gebe doch nichts Reelles an, worauf er ſich ſtütze, wodurch ſie ſich ſelbſt wieder aufhebe. Dúrand beſtimmte ſeinerſeits den Unterſchied ſo: Zwiſchen dem Abſtracten und Concreten iſt keine reelle Verſchiedenheit; im Weſentlichen ſind beyde einerley; aber das Concrete hat eine Nebenbedeutung, welche dem Abſtracten nicht zukomt, und dieſe macht ihren Unterſchied aus. Der Menſch und die Menſchheit drücken denſel-

ſelben Gegenſtand aus; aber das Concrete hat noch eine Beziehung mehr als das Abſtracte. Der individuelle Menſch iſt derjenige, der die Menſchheit hat, und inſofern iſt er als individuell von der Menſchheit als Abſtractum verſchieden. Dieſer Unterſchied zwiſchen einem Abſtractum und einem Concreten kann auch reell ſeyn, ſobald beyde nicht zu einer und derſelben Gattung gehören. So iſt die Weiſſe überhaupt ein Abſtractum; ein Menſch, der die Weiſſe hat, ein Concretum; hier iſt zwiſchen beyden eine reelle Verſchiedenheit. Die Behauptung Dürands, daß das Abſtracte und das Concrete einerley Gegenſtand bezeichnen, kann nicht zugegeben werden; denn ſie wird ſchon durch das Bewußtſeyn widerlegt, indem wir Abſtracta oder Concreta denken. Auf die Nebenbedeutung des Concreten ſich zu berufen, ſo wie es Dürand that, heißt nichts weiter, als den Unterſchied zwiſchen dem Abſtracten und Concreten dadurch erklären, daß man ſagt, zwiſchen beyden ſey ein Unterſchied; ohne doch anzugeben, welcher?

Durandus in Mag. ſent. I. diſt. 34. q. 1.

§. 808.

§. 808.

Die Frage: ob die Welt einen Anfang gehabt habe, oder von Ewigkeit her ſey, ſuchte Durand auch dadurch entſcheidender zu beantworten, daß er ſie ſelbſt genauer beſtimte. Er drückte ſie ſo aus: Ob etwas Succeſſives von Ewigkeit her exiſtiren könne? Durand erklärte dies aus den von ſeinen Vorgängern ſchon beygebrachten Gründen für unmöglich, ſuchte aber dieſe Gründe ſelbſt noch in ein helleres Licht zu ſetzen. Erſtlich: Veränderliche Dinge können nicht von Ewigkeit her ſeyn; denn da ſich bey ihnen ein Erſtes und Letztes angeben läßt, ſo ſind ſie endlich. Von den Umdrehungen des Himmels, dieſe mögen vergangen, oder künftig haben ſeyn können, muß es eine erſte und letzte geben; die Reihe der Bewegungen beſteht demnach aus endlichen Theilen, und kann nicht von Ewigkeit ſeyn. Dieſe Reiſe drückt eine Ordnung aus, ſo daß nur eine Bewegung nach der andern, nicht aber mehrere zugleich ſeyn können. Nimt man um alle vergangene Bewegungen, ſo iſt entweder eine unter ihnen, die keine mehr vor ſich hat, oder nicht. Iſt das erſtere, ſo iſt die Reihe nicht unendlich, denn ſie hat von der heutigen Bewegung bis zu der erſten eine auf beyden Seiten beſtimte Grenze. Nimt man das letztere, ſo ſteht man mit der Vorausſetzung im

Wider-

Widerſpruche; denn vor allen vergangenen Bewegungen zuſammen genommen kann keine weiter hergehn, indem man ſonſt nicht alle haben würde, ſo wie man noch nicht alle künftige Bewegungen angenommen hat, wenn keine die letzte iſt. Zweytens: Unter allen vergangenen Umdrehungen des Himmels iſt eine von der heutigen entweder unendlich entfernt, oder nicht. Iſt das Letztere, ſo iſt die Reihe der Umdrehungen nicht unendlich, ſondern ſie hat einen Anfang. Iſt das erſte, ſo war diejenige Bewegung ſelbſt, die als von der heutigen unendlich entfernt angenommen wird, die erſte; denn eine größere Entfernung als eine unendliche iſt unmöglich. Drittens: Die Erzeugung der Geſchöpfe kann nicht ohne Anfang ſeyn. Wäre das Gegentheil hiervon möglich, ſo könte es nur dadurch möglich ſeyn, daß ein Mann und ein Weib mit voller Zeugungskraft von Ewigkeit erſchaffen wären, oder ſonſt exiſtirt hätten. Nun hätten doch dieſe Menſchen nicht gleich unmittelbar zeugen könen, indem oder nachdem ſie erſchaffen wären; ſie konten doch nicht eher zeugen, als ſie exiſtirten; ſie exiſtirten alſo vorher, ehe ſie zeugten; und folglich kann die Zeugung nicht von Ewigkeit ſeyn.

Die Unhaltbarkeit dieſer Argumentationen läßt ſich leicht darthun. Die erſte beruht auf einer unmöglichen Vorausſetzung, daß ſich alle vergangene Bewegungen des Himmels, ſo wie alle künftige zuſammenfaſſen lieſſen. Wird dies willkührlich als möglich angenommen, ſo iſt es eine petitio principii. Gerade darin liegt ein Grund für die Ewigkeit der ſucceſſiven Reihe, daß ſie ſich nie weder heraufwärts noch herabwärts in Ein Ganzes zuſammenfaſſen läßt. Daſſelbe kann gegen die zweyte Argumentation eingewandt werden. Iſt eine vergangene Bewegung des Himmels von der heutigen unendlich entfernt, ſo wird dieſe als die erſte nur erſchlichen; denn eben weil ſie von der heutigen unendlich entfernt iſt, kann ſie nie erreicht werden. Durand's Zeitgenoſſen machten ihm den Einwurf, daß die Reihe der Himmelsbewegungen nicht wirklich, ſondern eingebildet ſey; weil in ihnen gar kein Stillſtand wäre; es folglich an Abtheilungen mangele; ſondern daß es überhaupt nur Eine Bewegung des Himmels gebe. Hierauf aber erwiederte Durand ſehr treffend, daß man dieſe nichts deſto weniger als unendlich annehmen kann, nehmlich wenn einmal die Vorausſetzung zugeſtanden wird. Gegen die dritte Argumentation läßt ſich erinnern, daß die Ewigkeit der Generationen ihrer Möglichkeit nach nicht nothwendig auf die Art erklärt zu werden brauche, wie bey ihr ebenfalls vorausgeſetzt iſt. S. *Durandus* in Mag. ſent. II diſt. 1. q. 3.

§. 809.

§. 809.

Das Princip der Individuation faßte Durand wenigſtens deutlicher und beſtimter als ſeine Vorgänger. Der Unterſchied des Allgemeinen und des Individuellen liegt lediglich in der Exiſtenz. Alles was wirklich exiſtirt, iſt individuell; das Allgemeine wird bloß gedacht. Sobald dem Allgemeinen eine Exiſtenz auſſer dem Gedanken beygelegt, und es dadurch näher beſtimt wird, ſo geht es in das Individuelle über. Das Princip der Individuation iſt demnach der Grund von der wirklichen Exiſtenz eines Dinges überhaupt. Dieſer bringt ſeiner Natur nach immer Individuen, nie das Allgemeine hervor. An ſich ſelbſt hat ihn Durand weiter nicht erklärt, uud er läßt ſich auch nicht weiter erklären, weil er mit dem Dinge an ſich zuſammenfällt.

Durandus in Mag. ſent. II diſt. 3. q. 2.

§. 810.

Auch in der rationalen Pſychologie hat ſich Durand wie ein ſcharfſinniger Forſcher in ſeiner Art gezeigt. Unter den hierher gehöri-

gen Fragen, worüber damals vorzüglich geſtritten wurde, war eine der wichtigſten: Inwiefern die Seelenvermögen, die ſich ihren Aeuſſerungen nach im Bewußtſeyn unterſcheiden laſſen, das Leben, Empfinden, Denken, im Weſen der Seele einerley ſeyen, oder nicht? Um die Einfachheit der Seele behaupten zu können, glaubte man nothwendig auch die Einerleyheit jener Vermögen der Seele erhärten zu müſſen. Beſonders hatte Scotus die Sache aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet. Es ſchien aber doch die innere Erfahrung dieſer Meynung zu laut zu widerſprechen, daher ſie denn viele Gegner fand, zu welchen auch Durand gehörte. Die Empfindung wurde durch die Organe und die Beſchaffenheit derſelben beſtimt; es ſchien hier offenbar, daß das Empfindungsvermögen mit dem Seelenweſen nicht durchaus identiſch ſey. Man glaubte alſo die Mannichfaltigkeit der Seelenvermögen nur daraus erklären zu können, daß man der Seele noch verſchiedene beſondere Formen oder Qualitäten beylegte. Durand unterſtützte dieſe Meynung mit folgenden Gründen: Wir empfinden und denken nicht immer; es ſind dies veränderliche Aeuſſerungen der Seele; ſie ſetzen aber nothwendig gewiße Accidenzen voraus, die der Seele beſtändig zukommen, und eben dieſe ſind die erwähnten verſchiedenen Seelenvermögen, die

als

als beſondre Qualitäten noch zum Weſen der Seele hinzugefügt ſind. Die Seele wird ferner nicht nothwendig zu gewißen Aeuſſerungen getrieben; ſondern ſie verhält ſich gegen dieſelben gleichgültig; ſie muß alſo durch etwas dazu beſtimt werden, was auſſer ihr iſt, und dieſes ſind ihre verſchiedenen Vermögen. Endlich; Es kann Jemand blind oder taub werden; das Princip des Sehens und Hörens alſo läßt ſich von ihm trennen, und muß folglich auch vom Weſen der Seele verſchieden ſeyn. Inzwiſchen war mit dieſen Argumenten die Verſchiedenheit der Seelenvermögen auch noch nicht ſonderlich bewährt. Was Durand vorausſetzte, daß die Seele nicht ſtets empfinde und denke, iſt höchſt problematiſch; vielmehr dürfte das Gegentheil ſtatt finden. Eben ſo läßt ſich nicht ſo geradehin behaupten, daß die Seele als abſolute Kraft ſich gegen die Verſchiedenheit ihrer Aeuſſerungen gleichgültig verhalte, und daß ſie bey der Blindheit oder Taubheit das Princip des Sehens oder Hörens wirklich verliere. Wollte man aber auch annehmen, daß die verſchiedenen Seelenvermögen noch etwas Anderes ſeyen, als die Seele ſelbſt; ſo bleibt die Frage übrig, was ſie denn eigentlich ſind? Nimt man ſie für Subſtanzen, ſo wäre die Seele ein Aggregat von Subſtanzen, und das Weſen der abſoluten Seele ſelbſt, das dabey einfach ſeyn ſollte,

ließe ſich gar nicht denken. Nimt man ſie für Accidenzen, ſo widerſtreitet dieſes dem Bewußtſeyn, das wir von unſern Seelenthätigkeiten haben, geradezu. Auch würden ſie als Accidenzen immer etwas Subſtantielles in der Seele erfodern, worin ſie ſelbſt gegründet wären, und damit wäre doch die Einfachheit der Seele unverträglich.

Durandus in Mag. ſent. I diſt. 3. q 21.

§. 811.

Die ſpeciellere Frage, ob Gedächtniß und Verſtand, Wille und Verſtand, einerley Vermögen ſeyen im pſychologiſchen Betrachte, wurde vom Durand noch genauer unterſucht. Er nahm die Einerleyheit dieſer Vermögen an, weil eine und dieſelbe Kraft eine Fertigkeit haben und gebrauchen könne. Das Gedächtniß behält die Begriffe ſelbſt; der Verſtand gebraucht ſie; beyde laufen auf Ein Vermögen hinaus, das ſich nur auf verſchiedene Weiſe in ſeiner Thätigkeit äuſſert. Die Einerleyheit des Verſtandes und Gedächtnißes war hier ſehr ſchlecht dargethan. Sorgfältiger und umſtändlicher wenigſtens ſuchte Durand

rand auch die Einerleyheit des Verſtandes und Willens zu erweiſen. Das Begehren iſt nach ihm entweder natürlich, oder thieriſch; das leztere wird durch Erkentniß beſtimt; das erſtere nicht. Das natürliche Begehren iſt vom Weſen des begehrenden Subjects nicht verſchieden. Das Begehren der Materie nicht von der Materie; das Begehren der Schwere nicht von der Schwere; alſo unterſcheidet ſich auch das thieriſche Begehren nicht von der Erkentniß oder dem Verſtande. Es können ferner mehr einander untergeordnete Thätigkeiten aus demſelben Principe hervorgehn; die Sonne erleuchtet und erwärmt zugleich; ſo können auch Denken, Erkennen und Wollen in Einem Subjecte gegründet ſeyn, und man hat keine Urſache, mehr weſentlich verſchiedene Principien dazu anzunehmen, da das Wollen der Thätigkeit des Erkennens untergeordnet iſt, und von dieſer abhängt. Drittens: Der Wille begehrt ſein Object mit Freyheit, und Freyheit iſt nicht ohne Erkentniß möglich; da es nun kein anderes Erkentnißvermögen giebt, als den Verſtand, ſo ſind der Wille und der Verſtand nothwendig einerley. Endlich: Wären der Wille und der Verſtand weſentlich verſchiedene Vermögen, ſo würde ein Wollen ohne Erkennen möglich ſeyn, da doch der Wille immer die Erkentniß, ſofern er als Willen wirkt, vorausſezt. Aus dieſen Argumenten

Durand's folgte nichts weiter, als daß die Vermögen des Gedächtnißes, Verſtandes, und Willens bey der Wirkungsart der Seele überhaupt genommen in nothwendiger Verknüpfung ſtehn; aber nicht, daß ſie zuſammen Ein und dasſelbe Vermögen ausmachen. Dieſe letztere Behauptung war es vermuthlich, die den Durand bewog, um conſequent zu bleiben, die Ariſtoteliſche Lehre von einem leidenden und thätigen Verſtande, als zwey beſondern Verſtandesvermögen, zu verwerfen. Es gebe nur Einen Verſtand, und es ſey nicht nothwendig, daß eine Kraft, die das Vermögen habe, zu wirken, auch wenn ſie nicht ununterbrochen wirke, darum aus einem beſondern leidenden und thätigen Principe beſtehen müſſe.

Durandus in Mag. ſent. 1. diſt. 3. q. 3. ſq.

§. 812.

Auch über die Freyheit des Willens enthält die Philoſophie Durand's manches Merkwürdige. Daß die Freyheit zu einem Vermögen gehöre, erhellt daraus, weil ſie an ſich ſelbſt keine Thätigkeit, Fertigkeit, oder erworbene Eigenſchaft iſt. Aber ſie iſt auch nach Durand nicht ein abſolutes Vermögen ſelbſt,

ſon-

ſondern nur die urſprüngliche Eigenſchaft eines Vermögens, nehmlich des Willens. Wäre ſie ein abſolutes Vermögen an ſich ſelbſt, ſo müßten ſchlechthin alle Thätigkeiten des Menſchen frey ſeyn, was ſie doch nicht ſind. Die Verſtandeserkentniß iſt ihrer Natur nach an feſte, nothwendige Principien gebunden, und der Wille ſeiner Natur nach an das Geſetz, durch welches er beſtimt wird, nur das Gute zu wählen; folglich kann die Freyheit nur eine Eigenſchaft des Willens ſeyn. Wie die Freyheit als Eigenſchaft des Willens ſich mit jener Natur des Willens überhaupt vertrage, erklärte Dürand ſo: Das Gute an ſich muß der Wille lieben ſeiner Natur nach; ſoferne er alſo in Beziehung zu dieſem gedacht wird, hat die Freyheit auf ihn keinen Einfluß. Aber das Gute in der Erfahrungswelt iſt mit dem Uebel vermiſcht; der Wille kann das eine oder das andere wählen oder verwerfen; und hierin zeigt ſich ſeine Freyheit. Die Wahl iſt inſofern nicht durch das Naturgeſetz des Willens nothwendig beſtimt. Der Verſtand erkennt, das Gute mit dem Uebel vermiſcht oder auch das in moraliſchem Betrachte völlig Gleichgültige müſſe nicht durchaus gewollt werden; nun entſpringt alſo Wahl des einen oder des andern nach Freyheit. In Beziehung auf das Gute an ſich kann der Wille ſchlechthin Wille heißen, weil er hier nothwendig determinirt wird; in

Beziehung auf das Gute und Uebel in Verbindung oder Verhältniß, und auf das Gleichgültige allein, wäre er der freye Willen zu nennen. Die Freyheit iſt demnach kein abſolutes Vermögen für ſich, ſondern eine Beſchaffenheit des Willens, welche bloß die Unbeſtimtheit desſelben in Anſehung gewißer Thätigkeiten ausdrückt. Sieht man auf den Werth dieſer Theorie des Freyheitsbegriffs, ſo erſcheint ſie offenbar in ſich ſelbſt widerſprechend. Muß der Wille ſeiner Natur nach nothwendig das Gute an ſich lieben und wählen, und komt ihm in dieſer Hinſicht keine Freyheit zu, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er, wenn zwiſchen dem Guten und dem Uebel zu wählen iſt, nicht allemal jenes, was ſeine Natur fodert, will, ſondern hier nach Freyheit bald das Gute, bald das Uebel vorzieht. Selbſt der Begriff eines Guten mit dem Uebel gemiſcht hebt ſich auf in dem Sinne, wie ihn Dûrand nahm, der freylich ſeinen eigenen Widerſpruch dadurch zu verſtecken glaubte, daß nach ihm bey [dem] ſogenannten freyen Willen nicht von dem Guten an ſich als Gegenſtande des Wollens die Rede ſeyn könne. Das Gleichgültige allein konte bey jener Vorausſetzung eben ſo wenig Object der Freyheit ſeyn. Denn iſt der Wille ſeiner Natur nach zum Guten determinirt, ſo wird das allemal gut ſeyn, was er unter mehr gleichgültigen Gegenſtänden wählt. Aber Dûrand und die

Philo-

Philoſophen ſeines Zeitalters überhaupt hatten die praktiſche Philoſophie über ihren theoretiſchen Speculationen faſt ganz vernachläſſigt, und kannten daher auch die praktiſche Natur des Menſchen noch gar zu wenig, um ihrer Unterſuchung die gehörige Richtung geben und ein Reſultat ziehen zu können, mit welchem die philoſophiſche Nachwelt irgend Urſache hätte, zufrieden zu ſeyn.

Durandus in Mag. ſent. II diſt. 23. q. 1.

§. 813.

Sind die menſchlichen Seelen von Natur einander gleich? Durand antwortete auf dieſe Frage, jedoch bedingterweiſe, Nein. Er betrachtete hier die Seelen theils in Hinſicht auf den ganzen Inbegriff ihrer Vermögen, zu welchem auch die Vermögen des Lebens, der Ernährung, der Empfindung, von ihm gerechnet wurden; theils in Hinſicht auf ihre Weſen; theils endlich in Hinſicht auf die in dieſen Weſen gegründeten Kräfte. Die Ungleichheit der Seelen in der erſtern Hinſicht lehrt ſchon die gemeine Erfahrung. Es giebt Menſchen, die beſſer ſehen, hören, riechen, fühlen, als andere,

ohne daß das ſeinen Grund in den Gegenſtänden hätte, da es ihn vielmehr in der Verſchiedenheit des Empfindungsvermögens der Subjecte hat. In der zweyten Hinſicht aber kann keine Ungleichheit der Seelen behauptet werden. Was Weſen der einen iſt, iſt Weſen der andern; hier eine Verſchiedenheit annehmen wollen, hieße annehmen, eine Seele ſey mehr oder weniger Seele, ein Menſch ſey mehr oder weniger Menſch, als die anderen, was doch ungereimt ſeyn würde. Da nun die Weſen keine Verſchiedenheiten zulaſſen, ſo können dieſe auch nicht in den Kräften ſtatt finden, die in den Weſen gegründet ſind. Wollte man ſie in dieſen annehmen, ſo müßte daraus auf eine Verſchiedenheit in den Weſen zurückgeſchloſſen werden, die doch nicht zugeſtanden werden mag. Stringent ſind dieſe von Dürand für ſeine Behauptung vorgebrachten Gründe nicht. Die größere Vollkommenheit der Empfindungen bey verſchiedenen Menſchen kann durch die verhältnißmäßig größere Vollkommenheit ihrer Sinnenorgane bewirkt werden, ohne daß dadurch eine Ungleichheit des Empfindungsvermögens, als Seelenprincips, erwieſen würde. Dürand hatte hierbey die Ariſtoteliſche Pſychologie im Sinne, die das Empfindungsvermögen als eine Form des Körpers betrachtete, und alſo aus der größern Vollkommenheit jenes auf die größere Vollkommenheit dieſer zu ſchließen ſich berechtigt

tigt halten konte. Die Qualitäten eines Weſens können auch ſehr verſchiedene Grade zulaſſen, und braucht deßhalb die Identität des Weſens nicht aufgehoben zu werden. Daß ein Menſch mehr Menſch ſeyn müſſe, als der andere; folgt nicht daraus, daß jener geiſtvoller und ſtärker iſt, als dieſer.

Durandus in Mag. ſent, II diſt. 32. q. 3.

§. 814.

Für das Daſeyn Gottes führt Durand drey Beweisarten an. Die erſte iſt die aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens, welche er die via eminentiae nennt, und ſo darſtellt: Entweder giebt es unter den Vollkommenheiten, welche die Gattungen unterſcheiden (perfectionibus ſpecificis), etwas Vollkommenſtes, oder nicht. Im erſtern Falle iſt ein Gott; denn Gott wird unter allen Dingen durch die höchſten Vollkommenheiten beſtimt. Im andern Falle iſt die Reihe der ins Unendliche ſteigenden Vollkommenheiten wirklich vorhanden; oder wenn auch nichts Vollkomneres wirklich vorhanden iſt, ſo wäre es doch möglich, daß es über jedes vorhandene Vollkomne noch ein Vollkomneres gäbe. Nun iſt aber eine

ne unendliche Reihe wirklicher ſteigender Vollkommenheiten mit ſich ſelbſt im Widerſpruche; dann giebt es ein wirkliches Vollkommenſtes, und dieſes iſt Gott. Nimt man aber das Andere an, eine mögliche unendliche Reihe wachſender Vollkommenheiten, ſo wird dadurch die Exiſtenz der Gottheit nicht aufgehoben; denn das über ein angenommenes Vollkommenes mögliche Vollkomnere, exiſtirt noch nicht, ſoferne es nur möglich iſt, und kann auch niemals zur Exiſtenz gelangen, weil es durch kein anderes Weſen hervorgebracht werden könte, da kein Weſen etwas Vollkomneres hervorbringen kann, als es ſelbſt iſt. Die zweyte Beweisart iſt aus der Nothwendigkeit einer erſten Urſache, welche **Dūrand** via cauſſalitatis nennt. Die Urſache geht ſtets vor der Wirkung her; die Cauſſalität macht alſo eine Reihe; keinen in ſich ſelbſt zurückkehrenden Kreislauf aus. Dieſe Reihe muß endlich ſeyn, weil ſonſt zu allen Wirkungen unendliche Urſachen mitwirken müßten. Es muß folglich eine erſte Urſache geben. Dieſe muß das vollkommenſte und oberſte Weſen (Gott) ſeyn, und als erſte Urſache alle ſchöpferiſche Kraft beſitzen. Eine zweyte Urſache kann das vollkommenſte Weſen nicht ſeyn, weil jene, als von einem andern Weſen hervorgebracht, nicht das vollkommenſte ſeyn kann. Die dritte Beweisart wird geführt aus der Exiſtenz eines

Noth-

Nothwendigen, da unmöglich Alles in der Welt zufällig ſeyn kann. Man nehme an, daß Alles nicht exiſtiren könne, ſo würde überhaupt nichts wirklich geworden ſeyn; alles wäre alsdenn durch ſich ſelbſt entſtanden. Dasjenige, was von einem andern hervorgebracht iſt, kann nicht an ſich und durch ſich ſelbſt ſeyn. Es muß demnach Etwas geben, das nicht von einem Andern hervorgebracht, ſondern nothwendig durch ſich ſelbſt iſt, und dieſes iſt Gott. Einer Kritik dieſer Beweisarten bedarf es hier nicht.

Durandus in Mag. ſent. I diſt. 3. q. 1.

§. 815.

Gott iſt einzig. Dies ſchließt Durand daraus, daß es nur Eine vollkommenſte Gattung geben könne. Die Gattungen nehmlich ſteigen an Vollkommenheit, und eine übertrifft immer die andere, wie die Zahlen, ſo daß zwey gleich vollkomne Gattungen unmöglich ſind. Alle einzelne Gattungen beziehen ſich alſo auf eine vollkommenſte. Wollte man alſo auch mehr Götter von verſchiedner Vollkommenheit annehmen, ſo würden ſie doch einem

nem Gotte von höchſter Vollkommenheit untergeordnet ſeyn. Man ſetze ferner, daß die Gattungen der Vollkommenheit in's Unendliche fortſchritten, ſo müßte doch die Gottheit von jeder eine Idee haben, und alſo eine unendliche Zahl von Ideen umfaſſen, da auch jede Gattung für ſich eine unendliche Zahl von Individuen zuläßt. Sollten nun mehr numeriſch verſchiedene Götter exiſtiren, ſo wären ſie an Zahl unendlich. Was aber in Gott möglich iſt, iſt auch in ihm wirklich; es müßte alſo eine unendliche Zahl wirklicher Götter vorhanden ſeyn, was ungereimt iſt. Den Unterſchied unter den göttlichen Eigenſchaften erklärte Dürand für bloß logiſch. Wären die verſchiedenen Attribute Gottes auch wirklich in ihm vorhanden, ſo würden ſie dennoch nur eine und dieſelbe Definition haben. Weiter ausgeführt hat D. dieſe Behauptung nicht. In Anſehung des Begriffs von der göttlichen Erkentniß drückte er ſich folgendermaßen aus: Die vollkommenſte Art, wie eine Urſache wirken kann, iſt durch Verſtand und Willen; Gott kann alſo auch nur auf dieſe Art wirken; dies wäre ihm aber unmöglich, wenn er nicht eine Erkentniß des Hervorzubringenden hätte. Ferner: Gott handelt nach Zwecken; thäte er dies nicht, ſo würde er durch bloßen Zufall beſtimt; Zwecke, die ein Weſen in ſeiner Thätigkeit verfolgt, ſetzen bey demſelben eine Erkentniß voraus; dieſe

dieſe muß zugleich die vollkommenſte alles umfaſſende ſeyn, weil ſie die Erkentniß des vollkommenſten Weſens iſt. Die Dinge auſſer ihm erkennt Gott aber mittelſt ſeines Weſens, nicht durch ein Princip auſſer ihm oder vermöge einer Beziehung jener Dinge ſelbſt. Denn Gott erkennt die Dinge von Ewigkeit her; jene Dinge ſelbſt aber ſind nicht ewig; ſie können alſo auch nicht ewige Begriffe in der Gottheit hervorbringen. Auch würden ſolche Begriffe und dieſe Entſtehungsart derſelben mit der Einfachheit Gottes nicht verträglich ſeyn. Die Erkentniß Gottes, da ſie alles Erkennbare umfaßt, betrifft nicht bloß das Allgemeine, ſondern auch das Individuelle numeriſch Verſchiedne. Würde dieſes leztere von Gott nicht erkannt, ſo hätte der menſchliche Verſtand hierin einen Vorzug vor dem göttlichen, daß etwas von ihm erkannt würde, was dieſem verborgen bliebe. Den Begriff der Einfachheit Gottes ſuchte Dürand dadurch mit dieſer Meynung zu vereinigen, daß er die göttliche Erkentniß nicht durch verſchiedene ſucceſſive Denkacte, ſondern durch einen einzigen, bewirkt werden ließ, der alles Erkennbare, das Allgemeine wie das Individuelle, in ſich begreift, und als Urſache alles Vorhandnen auch alle mögliche Wirkungen in ſich enthält, noch bevor ſie zur Wirklichkeit gelangten. Wie Gott das Zufällige Künftige erkenne, wurde

vom

Dúrand anders, als von ſeinen Vorgängern, erklärt. Aus einer beſtimten Urſache muß eine beſtimte Wirkung erfolgen, und dieſe kann aus jener, falls ſie nicht in ihrer Thätigkeit gehindert wird, erkannt werden. Es kann aber auch eine Urſache zu mehr Wirkungen beſtimt ſeyn; dann läßt ſich die beſtimte Wirkung im Voraus erkennen, wenn zugleich alle die Verhältniße erkannt ſind, in welchen die Urſache auf eine beſtimmte Art wirkſam wird. Dies iſt nun der Fall bey der Gottheit, die nicht bloß die Wirkung einer Urſache im Voraus erkennt, welche einzig durch das Weſen dieſer beſtimt wird; ſondern auch alle Verhältniße weiß, unter denen eine Urſache, die zu mehr verſchiedenen Wirkungen eingerichtet iſt, gerade dieſe Wirkung hervorbringt, welche uns, die wir jene Verhältniße nicht kennen, als zufällig erſcheint. Gott als Urſache alles Vorhandnen erkennt alles vorher, wiewohl es noch nicht exiſtirt. Daß Gott als ewiges Weſen gleichſam die Zukunft zur Gegenwart mache, und das Zukünftige wie das Gegenwärtige wirklich erkenne ohne alle Succeſſion, nahm Dúrand nicht an. Das Künftige als ſolches iſt noch nicht; es kann nicht mit dem Gegenwärtigen zugleich ſeyn; ſonſt müßten die Geſchöpfe, wenigſtens in der Erkentniß Gottes, ebenfalls ewig ſeyn, und von Ewigkeit her zugleich mit Gott exiſtirt haben und noch exi-

ſti-

ſtiren; welches doch eine ungereimte Behauptung ſeyn würde. Dadurch aber, daß Gott vorher weiß, was geſchehen wird, beſtimt er die Ereigniße nicht nothwendig; er erkennt ſie als bedingt vorher, und beſtimt ſie nicht nothwendig ſo, wie ſie geſchehen; unter gewißen Verhältnißen, die Gott kennt, erfolgt die Wirkung nothwendig, alſo bedingterweiſe; für uns, die wir jene Verhältniße nicht kennen, erfolgt ſie zufällig. Dürand trug hier, um einen Widerſpruch vom Weſen der Gottheit in ihrem Verhältniße zu den endlichen Dingen abzulehnen, neue Widerſprüche in den Begriff von Gott hinein. Die Zufälligkeit der Ereigniße in der Welt wurde von ihm in Beziehung auf den menſchlichen Verſtand wohl erklärt, aber nicht in Beziehung auf den göttlichen, in welcher ſie doch eigentlich erklärt werden ſollte.

Durandus in Mag. ſent. I diſt. 35. ſq.

§. 816.

Von der Schöpfung aus Nichts gab Dürand folgende Erklärung. Es kann nicht darunter verſtanden werden, daß Gott das Nichts zu Etwas gemacht hätte; denn dies widerſpricht ſich ſelbſt; auch nicht, daß er die Welt nach

dem Nichts geſchaffen habe; denn das Nichts iſt Nichts; und eine Handlung, vor der nichts hergeht, fängt nicht von dem Nichts an. Die Schöpfung aus Nichts kann alſo nur eine Hervorbringung bezeichnen, die doch keinen terminum a quo ſit ausdrückt. Das objective Princip alles Erſchaffnen iſt die Materie; dieſe kann nicht durch ſich ſelbſt exiſtiren, und muß alſo hervorgebracht ſeyn; gleichwohl iſt ſie ſelbſt das erſte und letzte Princip alles objectiv Vorhandnen; ſie ſelbſt kann alſo auch nicht aus einem andern Subjecte hervorgebracht ſeyn; es konte endlich aus der Materie durch ſie ſelbſt nichts werden; denn ſie iſt an ſich nichts beſtimt Wirkliches, oder nicht ihre eigene Form. — Daß Gott die Welt beſſer habe ſchaffen können, als er ſie geſchaffen hat, glaubte auch Dürand, und ſuchte es zu erweiſen. Ein Geſchöpf wird entweder als bloße Subſtanz, oder als Subſtanz und Accidens ohne Unterſchied gedacht. Die Subſtanz an ſich ſelbſt, als Weſen genommen, iſt keiner innern Verbeſſerung fähig. Bekäme ſie einen Zuſatz von Realität, ſo würde ſie aufhören, daſſelbe Weſen zu ſeyn, und ein ganz anderes werden. Der Menſch als menſchliches Weſen läßt ſich nicht real verbeſſern, oder er wird ein anderes Weſen. Die Subſtanzen in Verbindung mit Accidenzen ohne Unterſchied aber können allerdings eine Verbeſſerung zulaſſen; denn

die zufälligen Realitäten und die Grade derſelben können vermehrt werden, ſo daß doch das Weſen dasſelbe bleibt. Nun kann unter der Welt entweder alles wirklich Erſchaffene und noch mögliche gedacht werden, oder alles was wirklich erſchaffen iſt. In dem erſtern Sinne kann Gott keine beſſere Welt ſchaffen; denn da hier zu der Welt auch alles Mögliche gehört, ſo würde dieſes, wenn es wirklich würde, doch immer mit der vorher wirklich vorhandnen Welt dieſelbe ausmachen; und eine beſſere könte alſo niemals exiſtiren. Nimt man aber die Welt in dem andern Sinne, ſo iſt auch der Fall verſchieden. Hier könte allerdings die gegenwärtige Welt verbeſſert, oder eine ähnliche, aber vollkomnere, an ihrer Stelle erſchaffen ſeyn. Es läßt ſich denken, daß die Welt eine größere Ausdehnung durch Vermehrung der Theile erhielte, und dadurch an Güte gewänne; oder daß die Vollkommenheit einzelner Subſtanzen dem Grade der Accidenzen nach erhöht würde. Es ſcheint freylich, daß alle mögliche Gattungen von Dingen bereits vorhanden ſind, weil ſich kein Grund denken läßt, warum einige fehlen ſollten. Wären ſie indeßen nicht alle wirklich vorhanden, ſo würde auch in dem Betrachte die Welt einer Verbeſſerung fähig ſeyn.

Durandus in Mag. ſent. I diſt. 44. quaeſt. 3.

§. 817.

Das Uebel in der Welt hielt auch Dürand, wie mehrere ſeiner Vorgänger, für eine Privation. Gut und Uebel ſind einander entgegengeſetzt; nicht relativ; denn ſie beziehen ſich nicht auf einander, und das Uebel gehört nicht zum Begriffe des Guten, oder umgekehrt, wie die Relation erfodert; auch nicht contradictoriſch; denn von zwey widerſprechenden Eigenſchaften muß eine nothwendig einem Weſen zukommen; es giebt aber Dinge, die weder gut noch übel ſind, z. B. eine Chimäre, ein hircocervus; auch nicht conträr; denn man nennt Krankheit ein Uebel als der Geſundheit entgegengeſetzt, und keinen Fuß haben, ein Uebel, was bloße Beraubung iſt, ſo daß folglich das Uebel im verſchiedenem Sinne hier prädicirt wird; der Gegenſatz des Uebels und Guten beruht demnach auf bloßer Privation und Poſition, und Uebel überhaupt iſt der Mangel an Etwas, das einem Weſen nicht mangeln ſollte. Daß dieſe Erklärung des Uebels aus einer Täuſchung durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe Einſtimmung und Widerſtreit entſtehe, und die Hauptgattungen des Uebels z. B. der Schmerz, etwas ſehr Poſitives ſeyen, iſt unter den neuern Philoſophen wohl allgemein anerkannt, Bey der obigen Erklärung des Uebels hat man ſich über Dürands Theodicäe,

dicäe, ſo wie über die Theodicäe derer überhaupt, welche jene Erklärung ebenfalls vorausſetzen, nicht zu verwundern. Das Uebel, ob es gleich Uebel iſt, ſoll doch ſeinen Grund im Guten haben. Der Grund des Uebels iſt ſelbſt entweder ein Gut oder ein Uebel. Iſt er ein Uebel, ſo kann man weiter fragen, worin dies ſeinen Grund habe, und ſo geht das Fragen entweder in's Unendliche fort; oder man muß ein Uebel annehmen, das ewig und ohne allen weitern Grund iſt. Nun enthalten beyde Fälle eine Ungereimtheit; es bleibt demnach nichts übrig, als: Das Uebel hat ſeinen Grund im Guten. Wie iſt aber dieſes möglich? Dürand antwortet: Das Gute, ſoferne es ein Gut iſt, kann kein Uebel hervorbringen; denn nimt man Gutes und Böſes jedes einzeln und an ſich, als Abſtracta, ſo ſind ſie bloße Relationen, nicht Weſen oder Subſtanzen. Nimt man ſie aber als Concreta, ſo kann allerdings das Uebel von dem Guten hervorgebracht werden; oder ein gutes Weſen kann die Urſache eines ſolchen werden, welches böſe iſt. Die Wärme z. B. gehört zum Weſen des Feuers und iſt in dieſem gut; gleichwohl verbrennt das Feuer die Hand, erregt Schmerz, und iſt in dieſer ein Uebel. Das Uebel kann auch ſogar von dem Guten bezweckt werden. Das Schlachten der Thiere iſt für dieſe ein Uebel; aber es wird von dem Guten bezweckt, ſofern

die Thiere dem Menſchen zur Nahrung dienen, oder ihm auch beſchwerlich und nachtheilig werden. Auch kann das Gute Subject des Uebels ſeyn. Die Glieder des Menſchen ſind für ihn gut; aber ſie ſind die Subjecte ſeiner Schmerzen. Das Uebel als ſolches hat keinen Endzweck; oder das Gute bezweckt das Uebel niemals um des Uebels willen; denn alles was Zweck ausdrückt iſt inſofern gut. Als bloße Privation hat ferner das Uebel keine formale Urſache; durch dieſe würde es zur Wirklichkeit erhoben werden, und es iſt der Vorausſetzung gemäß in ſeiner Natur nichts Poſitives; auch keine ſubjective Urſache; das Gute als gut iſt nicht Subject des Uebels, ſondern nur inſofern es etwas von ſeiner Güte verlieren kann; auch keine wirkende Urſache; als Wirkung wäre es etwas Reales, da es doch im Gegentheile bloß Privation iſt. Da inzwiſchen das Uebel einmal verurſacht werden muß, ſo nennt Dürand die Urſache eine zufällig wirkende (cauſa per accidens). Dieſe bewirkt zwar die Privation nicht poſitiv, aber ſie bewirkt doch etwas Poſitives, worauf die Privation folgt. Das Feuer bewirkt die poſitive Hitze, die größer iſt, als die Hand ſie vertragen kann, und davon iſt der Mangel eines erträglichen Verhältnißes der Hand zur Wärme, oder der Schmerz, die Folge. Hier blieb nur die Frage übrig: wie auf das Poſitive als Grund die

Pri-

Privation folgen könne? oder die Frage ſelbſt: Wie das Gute Grund des Uebels ſeyn könne? war durch das Obige gar nicht beantwortet.

Durandus in Mag. ſent. II diſt. 34.

§. 818.

Das Gute bey einem Dinge iſt zwiefach: die Form und der ganze Beſtand des Dinges, und die Wirkung, welche dadurch hervorgebracht wird. Da nun eine Beraubung beyder Güter ſtatt finden kann, ſo muß es auch bey den Geſchöpfen ein zwiefaches Uebel geben, welches Dürand Sündenübel und Strafübel nennt. Die Geſchöpfe ſind ferner frey oder nicht frey, was abermals eine Verſchiedenheit in den Begriffen des Uebels nach ſich zieht. Soferne freye Weſen an ihrer Form und ihrem Beſtande eine Privation erleiden, heißt dies dem Dürand Strafübel; bey nicht freyen Geſchöpfen heißt es ihm Naturübel; ſofern ein Geſchöpf ſeiner Wirkſamkeit beraubt wird, iſt es, bey vorausgeſetzter Freyheit, Sünde oder Vergehn; beym Mangel der Freyheit, Fehler. Die Unvollſtändigkeit und Unrichtigkeit dieſer Eintheilung fällt in die Augen; wiewohl dies für die Theodicäe, welche Dü-

rand aufſtellen wollte, gleichgültig iſt. Ueber die beſtimtere Frage: Wie ſich das Daſeyn des Uebels zum göttlichen Willen verhalte; äuſſerte er ſich folgendermaßen. Kein Weſen kann die Sünde und das Strafübel an ſich ſelbſt wollen; nur das Gute kann Gegenſtand eines Wollens ſeyn, und es iſt in ſich ſelbſt widerſprechend, daß Jemand das Uebel als ſolches wolle. Bey dieſer Behauptung liegt eine Verwirrung der Begriffe vom Böſen und Uebel, und Nichtkentniß der menſchlichen Natur, wie ſie iſt, zum Grunde. Wie, wenn Jemand das Böſe als ſolches kennt, und es dennoch will, ſelbſt ohne das geringſte ſinnliche Vergnügen davon zu empfinden; dergleichen Charaktere doch die Geſchichte und die tägliche Erfahrung leider aufzuweiſen hat? Wie wenn Jemand muthwillig Producte der Natur, Kunſtwerke, zerſtört, ohne das Bedürfniß der Beſchäfftigung zu haben, wie wohl bey Kindern der Fall ſeyn kann, ſondern lediglich weil er es ſo will? — Aus der obigen Behauptung folgert gleichwohl Durand, Gott könne auch das Straf- und Naturübel nicht dieſes ſelbſt wegen wollen, ſondern lediglich wegen eines Guten, das damit verknüpft ſey (per accidens). Wären nicht die Elemente in gewißen Hinſichten vergänglich, der Privation unterworfen, ſo könte nicht eine Verſchiedenheit der Zuſammenſetzung und Miſchung der Körper entſtehn.

Eine Menge von Geſchöpfen würde ſelbſt untergehn müſſen, wenn nicht andere verderbt würden, da ſie nur durch die Zerſtörung dieſer fortdauern können. So läßt ſich das Naturübel rechtfertigen. Aber, hätte man dem Dů-rand entgegnen können: Wenn eine Natur, vornehmlich ſo weit ſie aus empfindenden Geſchöpfen beſteht, nur unter dieſen Bedingungen exiſtiren konte, was wiederum problematiſch iſt, wie konte die unendliche Weißheit und Güte Gottes dieſelbe in's Daſeyn rufen? — Das Strafübel iſt eine nothwendige Folge der Gerechtigkeit, und wird eben deßwegen von der Gottheit gewollt. Dieſe Rechtfertigung Gottes iſt gültig, wenn das Sündenübel vorher als nothwendiger Gegenſtand des göttlichen Wollens, oder wenigſtens als für den göttlichen Willen zuläſſig, dargethan iſt. Hier aber entſcheidet Důrand geradezu, und mußte ſo entſcheiden: Gott kann das Sündenübel weder an ſich ſelbſt, noch unter irgend einer Bedingung wollen oder zulaſſen. Gleichwohl iſt das Sündenübel in der Welt wirklich vorhanden. Entweder exiſtirt es alſo ohne den Willen Gottes. oder gegen denſelben. Der erſte Fall fände ſtatt, wenn wegen des Daſeyns des Uebels durch den Willen Gottes gar nichts beſtimt wäre; der andere Fall, wenn der Wille Gottes die Nichtexiſtenz desſelben beſtimt. Wird durch den Willen etwas gebilligt, ſo kann die

Bil-

Billigung ſich auf das Vorhergehende, oder auf das Nachfolgende deßen erſtrecken, was ihren Gegenſtand ausmacht (voluntas antecedens et conſeq ens). Die Billigung im erſten Betrachte betrifft das Allgemeine. Damit läßt ſich aber wohl vereinigen, daß das Gegentheil in einzelnen Fällen erfolge. Die Billigung im andern Betrachte geht auf die Sache ſelbſt, die geſchieht oder geſchehen ſoll, und hier muß das göttliche Wollen nothwendig erfüllt werden. Gegen dieſes Wollen kann nichts geſchehn; aber wohl kann etwas geſchehen ohne dasſelbe. Dies letztere nun ereignet ſich bey der Sünde. Gott kann dieſe niemals wollen; denn indem er ſie wollte, würde er ſie ſelbſt zur Wirklichkeit bringen; Gott will aber auch ihr Nichtſeyn nicht; denn wenn er dieſes wirklich nicht wollte, würde ſie auch nicht exiſtiren, da ſie doch in der That exiſtirt. Man kann in dieſem Raiſonnement den Scharfſinn ſeines Urhebers nicht verkennen; es iſt auch von neuern großen Philoſophen in eben der Abſicht benutzt worden. Allein wie kann Etwas exiſtiren ohne den Willen Gottes, und noch dazu Etwas, das ſeiner Natur nach dem Willen Gottes gerade entgegen iſt? Nur wenn Durand dieſes Problem befriedigend hätte beantworten können, würde er auch eine befriedigende Theodicäe zu Stande gebracht haben. Aber dies Problem iſt eben unbeantwortlich; deßwegen iſt auch kei-

ne Theodicäe namentlich in Anſehung des Bö-
ſen möglich, und die Exiſtenz desſelben bleibt
ein unerforſchliches Geheimniß.

Durandus in Mag. ſent. diſt. 35 ſq.

§. 819.

Ein ſehr berühmter Zeitgenoſſe Dürand's
war Wilhelm Occam, gebürtig aus Occam
in der Grafſchaft Surrey in England, wo-
her er auch den Zunamen empfing. Sein
Geburtsjahr iſt unbekannt. Er trat ebenfalls
in den Orten der Minoriten, hatte in der Phi-
loſophie und Theologie den Johann Duns Sco-
tus zum Lehrer, und ward ſelbſt Lehrer der Theo-
logie zu Paris im Anfange des vierzehnten Jahr-
hunderts. Obgleich zuerſt vom Scotus in die
Philoſophie eingeweiht, wich er doch von ihm
ab, und betrat eine eigene Bahn. Er verwarf
die Abſtractionsphiloſophie, die bey den Sco-
tiſten und dem größten Theile der ältern Scho-
laſtiker herſchend war, und ſuchte die Wahr-
heit mehr in der Wahrnehmung der Sinne.
Dadurch ward er Stifter einer neuen philoſo-
phiſchen Schule, der ſogenannten Occamiſten,
die heftige Streitigkeiten mit den Scotiſten
hatte, ſo daß es nicht ſelten bey ihren gegen-

ſei-

ſeitigen Diſputen zum Handgemenge kam. Weil die Occamiſten, da ſie die Realität der Abſtractionen verwarfen, wieder zum Nominalismus zurrükkehrten, ſo ſind ſie als eine neuere Partey der Nominaliſten zu betrachten, und werden auch oft Nominaliſten genannt. Das Haupt ihrer Schule, Occam ſelbſt, ward von ihnen mit den Beynamen Doctor invincibilis, ſingularis, Inceptor venerabilis, geehrt. Bey der Anſicht, welche Occam von dem Gegenſtänden der Philoſophie hatte, und der Art, wie er ſie bearbeitete, war es natürlich, daß er auch mit den religiöſen und kirchlichen Vorurtheilen ſeines Zeitalters zuſammenſtieß, und als Widerſacher derſelben auftrat. Philipp der Schöne, König von Frankreich, war damals im Kampfe gegen die Prätenſionen des päbſtlichen Hofes begriffen; er fand im Occam einen Anwald ſeiner Rechte, munterte ihn zur Vertheidigung derſelben auf, und dies ward die Veranlaſſung zu einer Schrift, welche zu ihrer Zeit das größte Aufſehn erregte und zu erregen verdiente, worin Occam die Befugniße der Regenten gegen den Papſt verfocht. Auf einem Convente des Minoriten-Ordens zu Perugia, behauptete er in der Qualität eines Provincials deſſelben in England als erfoderliche Eigenſchaft der Religionslehrer Armuth und Enthaltſamkeit von weltlichen Gütern nach dem Beyſpiele Chriſti

und

und der Apoſtel, und ſtellte dieſe Lehre den Anſprüchen des Papſtes Johann XXII entgegen. Er vertheidigte eben dieſen Grundſatz nach Beendigung des Convents öffentlich auch an andern Orten, namentlich zu Bologna, und wurde dafür von dem Pabſte in den Bann gethan. Um den Folgen deſſelben zu entgehen, hielt er ſich hierauf heimlich eine Zeitlang in Frankreich auf. Da itzt auch zwiſchen Kayſer Ludewig dem Bayer und Pabſt Johann Streitigkeiten entſtanden waren, ſo nahm er abermals als Schriftſteller die Partey des Erſtern, und bewies in einer neuen Schrift, daß der Pabſt der weltlichen Oberherrſchaft unterworfen ſey und der weltliche Regent nur Gotte Rechenſchaft zu geben habe. Der Sicherheit wegen begab er ſich im Jahre 1339 zum Kayſer Ludewig ſelbſt, der ihn an ſeinem Hofe behielt, gegen die päbſtliche Verfolgung ſchützte, und ſeine Einſicht benutzte. Er ward abermals in den Bann gethan, ohne daß dieſes eine Aenderung ſeiner Geſinnungen bewirkt hätte. Er ſtarb nach Einigen 1343 zu München; nach Andern 1350 zu Capua.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 846.

§. 820.

Einer der merkwürdigſten Puncte in Occam's Philoſophie iſt, wie ſchon erinnert worden, ſeine Meynung von den **Univerſalien**, deren objective Realität gegen die Scotiſten von ihm geleugnet wurde. Der Gegenſtand des Allgemeinen iſt nichts auſſer der Vorſtellung oder der Seele. Die Gründe für die entgegengeſetzte Meynung, und daß das Allgemeine vom Individuellen real verſchieden ſey, wiewohl es im Individuellen exiſtire, ſuchte Occam zu entkräften. So ſagte man: Die reale Wiſſenſchaft bezieht ſich auf wahre auſſerhalb der Seele befindliche Objecte; nun kann wahre Wiſſenſchaft nur in dem Allgemeinen beſtehn und ſich auf daſſelbe gründen; alſo iſt das Allgemeine ein reelles Object. Occam erwiederte: Die Wiſſenſchaft bezieht ſich nicht immer unmittelbar auf Objecte auſſer uns, ſondern auch auf etwas, das die Stelle dieſer vertritt. Eine gewiße Erkentniß haben wir nur von Sätzen, und dieſe drücken bloß Gedanken aus. Eine Wiſſenſchaft kann alſo wahr und reell ſeyn, ohne daß die Gegenſtände ſelbſt ſo exiſtiren müßten, wie ſie gedacht werden. Sofern die Begriffe etwas reelles bezeichnen, iſt die Wiſſenſchaft wahr. Steht alſo das Allgemeine an der Stelle des Individuellen, iſt es real, und die Wiſſen-

ſchaft,

ſchaft, die ſich auf daſſelbe gründet, hat Wahrheit. Wird es aber abgeſondert von dem Individuellen gedacht, ſo iſt es auſſerhalb dem Denken nichts. Daß das Allgemeine als in den Individuen exiſtirend nichts Reales seyn könne, erhellt auch gleich unmittelbar daraus, daß kein Ding ſich in mehr Dingen befinden kann, wenn nicht ſeine Zahl vermehrt wird. Nach den Realiſten wäre aber das Allgemeine einzig, und doch in mehr Individuen reell vorhanden, was ſich offenbar widerſpricht. Die Realiſten beriefen ſich inzwiſchen hier wiederum darauf: wenn auch das Allgemeine nicht einzig, ſondern in jedem Individuum verſchieden ſey; ſo werde doch dadurch die Realität deſſelben noch nicht ſchlechthin aufgehoben; denn man könne annehmen, daß dieſe Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werde. Hierauf antwortete Occam: Ein von dem andern verſchiedenes Ding iſt von dieſem verſchieden entweder durch eine Differenz (ein inneres unterſcheidendes Merkmal), oder nicht. Wäre nun die Menſchheit im Sokrates von der im Plato reell verſchieden, und zwar ohne alle Differenz, weil, auch wenn man die Differenz wegnähme, dennoch die eine Menſchheit von der andern verſchieden bliebe; ſo könte doch offenbar die Verſchiedenheit der Menſchheit im Sokrates und im Plato nur eine numeriſche seyn. Dann wä-

wären aber eben ſo offenbar doch auch beyde nur Individuen, und die Realität des Allgemeinen (der Menſchheit) wäre ganz und gar aufgehoben. Daß alſo die Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werden könne, und doch an ſich und abgeſondert von den Individuen Realität bleibe, ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Eine andere Ausflucht der Realiſten war dieſe: Das Allgemeine könte auſſer uns reell vorhanden, und auch vom Individuellen verſchieden ſeyn dem Weſen nach, wiewohl nicht reell verſchieden. Das Allgemeine iſt nehmlich in dem wirklich Exiſtirenden reell mit der beſchränkenden Differenz einerley; aber formell iſt es von ihm verſchieden. An ſich ſelbſt kann es alſo ſtrenge genommen weder allgemein, noch individuell genannt werden; aber es iſt unvollſtändig allgemein im Objecte, und vollſtändig im Verſtande. Dieſe Vorſtellungsart von der Realität des Allgemeinen legte Occam dem Scotus bey, ſo daß dieſer nur in einem ſehr bedingten Sinne Realiſt geweſen wäre. Als Gründe derſelben erwähnt er folgender: Die Natur des Menſchen iſt individuell; ſie iſt es aber nicht durch ſich allein, indem ſonſt, wo menſchliche Natur überhaupt wäre, auch ein menſchliches Individuum ſeyn müßte; ſie iſt es alſo durch etwas Hinzukommendes, welches gleichwohl nicht reell von ihr verſchieden iſt; ſonſt

müß-

müßte auch das Weſen des Allgemeinen durch etwas Hinzukommendes individuell und folglich zuſammengeſetzt ſeyn, was ſich wiederum nicht annehmen läßt. Zweytens: Wenn das Weſen des Allgemeinen individuell iſt, ſo ſteht damit die Mehrheit der Individuen im Widerſtreite; es könten alſo mehr Individuen derſelben Gattung nicht vorhanden ſeyn. Occam wandte gegen den erſten Grund ein: Die Natur des Menſchen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas auſſer der Vorſteilung Vorhandnes; in jenem Sinne iſt ſie ein Allgemeines; in dieſem individuell; es folgt aber hieraus keine Realität des Allgemeinen. Gegen den zweyten Grund: Es wird da abermals der Begriff mit dem wirklich Exiſtirenden verwechſelt. Ferner: Sollen das Weſen und deßen Differenz vom wirklich Exiſtirenden verſchieden ſeyn, ſo wären ſie entweder als zwey reelle Objecte, oder als zwey Gedankendinge, oder als reelles Object und als Gedankending, von einander verſchieden. Die erſtere Art des Unterſchiedes wird vom Scotus ſelbſt verworfen. Gegen die zweyte aber ſtreitet, daß die Menſchheit im Sokrates und Plato reell verſchieden, folglich jede numeriſch eine ausmacht, und jene nicht beyden gemeinſchaftlich iſt. Sonach bleibt bloß der von Occam angenommene dritte Fall übrig. Kann nun das Allgemeine nichts objectiv Exiſtirendes ſeyn, was Occam

noch ſubtiler unterſuchte, als ſich hier erörtern läßt, ſo wäre noch problematiſch, ob es nichts ſubjectiv wirklich Exiſtirendes ſey? Occam ſelbſt ließ dieſes Problem unentſchieden, und gab nur mehrere Meynungen an, die man damals hierüber hegte, von denen aber keine ganz befriedigend war. Einige erklärten das Allgemeine für einen bloßen unbeſtimten und dunkeln Begriff, der einem Individuum ſo gut, wie dem andern, zukomme. Faſt ganz daſſelbe ſagte eine andere Erklärung: Das Allgemeine ſey eine Vorſtellung, die ſich auf gleiche Weiſe auf alles Individuelle beziehe. Eine dritte Erklärung war: Das Allgemeine ſey ein wahres Object, welches durch denjenigen Act des Verſtandes bewirkt werde, der der Vorſtellung des individuellen Objects ähnlich ſey. Eine vierte Meynung war: Es giebt nichts wirklich Allgemeines in der That; das Allgemeine beruht auf einer Convenienz unter den Menſchen, gerade ſo wie die Sprache. Das Allgemeine exiſtirt in keinem Subjecte und alſo auch nicht in der Seele ſubjectiv; es iſt eben ſo eine objective Fiction, wie der Gegenſtand ſelbſt, auf welchen ſie ſich bezieht, in keinem Subjecte exiſtirt. Der Verſtand nimt einen Gegenſtand wahr, dichtet einen ihm ähnlichen, der aber an ſich eine bloße Fiction iſt. Könte der Verſtand die Fiction realiſiren, ſo würde er eben einen ſolchen Gegenſtand auſſer

ſich

ſich darſtellen. Die Fiction enthält alle Gegenſtände der Art, und hat daher den Charakter des Allgemeinen, ſo daß ſie in die Stelle jedes wirklichen Individuellen geſetzt werden kann. Dieſe Meynung, die in der That dem Wahren am nächſten kam, wurde auch von Occam allen übrigen vorgezogen.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 1. ſq.

§. 821.

Schon aus der Art, wie Occam die Lehre vom Allgemeinen beurtheilte, läßt es ſich erwarten, daß er auch die Realität des Unterſchiedes der Verhältniße vom Abſoluten geleugnet haben würde, wie er denn auch wirklich that. Occam nahm immer das Reelle für das auſſer der Vorſtellung Vorhandene. Nun ſind Dinge nur alsdenn von einander reell verſchieden, wenn ſie ohne einander gedacht werden können; ein Verhältniß läßt ſich aber nicht ohne ſein Abſolutes denken; beyde ſind alſo auch nicht reell von einander verſchieden. Daß ein Verhältniß ſich nicht ohne ſein Fundament denken laſſe, ward von Occam durch eine mühſame Induction von Verhältnißbegriffen erwieſen, die er ſich hätte ſparen können. So wie Einige

nige damals einen reellen Unterſchied zwiſchen dem Verhältniße und ſeinem Abſoluten anerkennen zu müſſen glaubten; ſo wollten ſie auch eine reelle Differenz zwiſchen dem Bewegten und der Bewegung finden. Die Bewegung als ſolche, ſagte man, hat Merkmale, welche dem Bewegten als ſolchem, nicht zukommen. Das bewegte Subject iſt bleibend und hat und behält ſeine Theile auf einmal; hingegen die Bewegung ſchließt nicht in ſich, daß ſie alle ihre Theile zugleich und auf einmal habe; beyde, das Bewegte und die Bewegung, ſind demnach einander entgegengeſetzt, und reell von einander verſchieden. Occam wandte gegen dieſes Raiſonnement ein: Ein Abſolutes, das einem andern Abſoluten vorhergeht, kann ohne dieſes exiſtiren, und von Gott in ſeiner Exiſtenz erhalten werden. Die Bewegung geht aber dem Puncte vorher, zu welchem ſie hingerichtet iſt, und ſo könte Gott einen Körper ſich ewig fort bewegen laſſen, ohne daß er jemals den Endpunct der Bewegung erreichte. Die Bewegung und die Veränderung überhaupt erfodert alſo nichts Poſitives, worauf ſie ſich als ſolche bezöge, ſondern bloß eine Negation. Wenn ein Körper von einem Orte zum andern ſich bewegt, iſt er noch nicht bey dem folgenden Theile der Linie, die er durchläuft; und wenn ein Körper ſich verändert, hat er die ganze Form noch nicht, welche er anzuneh-

zunehmen ſtrebt. Occam gerieth hier in die Antinomie, in welche man nothwendig verwickelt wird, wenn man die Bewegung im Raume objectiv erklären will. Er nahm ſie eigentlich nur für eine Negation an, wodurch er die Bewegung ſelbſt, die unleugbare Thatſache der Erfahrung iſt, ganz aufhob. Auf der andern Seite aber war es freylich auch nicht zu erklären, was die Bewegung an ſich und von dem Bewegten verſchieden Reales ſeyn ſollte. — Den Raum erklärte Occam nach dem Ariſtoteliſchen Begriffe als die äuſſerſte Grenze der einander umſchließenden Körper. Er folgerte aber aus dieſer Erklärung, daß der Raum nichts Reales und von dem Abſoluten verſchiedenes ſey, ſondern daß er bloß durch das Abſolute beſtimt werde. Die äuſſerſte Sphäre iſt (nach dem Ariſtoteles) ebenfalls in Bewegung, ohne doch in einen neuen Ort zu kommen; denn es iſt nichts auſſer ihr da, was ſie umſchließt; es giebt alſo auſſer ihr keinen Ort oder Raum weiter. Dieſer Theorie vom Raume laſſen ſich nun bekantlich ſehr viel Gründe entgegenſetzen. — Auch die Dauer ward in der Philoſophie des Occam zu einem bloßen Phantome ohne allen Inhalt oder wahre Bedeutung. Sie iſt ihm weder eine Subſtanz, noch ein Accidens. Richtiger beſtimte er dagegen das Weſen der Zeit. Dieſe läßt ſich nach Heinrich von Gent in drey verſchiedenen Hin-

ſichten betrachten; a) ſofern ihre Theile ein Continuum ſind; b) ſofern ſich dieſelben von einander unterſcheiden laſſen; c) ſofern ſie beyde Eigenſchaften haben. In der erſten Hinſicht nur wurde der Zeit ein Daſeyn auſſerhalb dem Verſtande eingeräumt; in der zweyten iſt ſie lediglich im Verſtande; und in der dritten theils im Verſtande, theils auſſer ihm. Occam erklärte alle dieſe Meynungen von der Zeit für falſch; die Zeit iſt nichts von den Subſtanzen reell Verſchiedenes; ſie iſt mit der Bewegung oder Veränderung reell einerley. Occam führte für dieſe ſeine Behauptung mehr Gründe an. Angenommen, Gott ſchaffe eine vollkomnere Welt mit ſchnellerer Bewegung, ſo würde auch die Zeit in dieſer anders ſeyn; dennoch könte die gegenwärtige Welt in ihrer Realität bleiben, und dieſelbe Zeit behalten. Hier beweiſt Occam nur im Cirkel. Er ſetzt voraus, daß die Zeit mit der Bewegung identiſch ſey, folgert aus der verſchiedenen Geſchwindigkeit der Bewegung eine Verſchiedenheit der Zeit, und aus dieſer Verſchiedenheit der Zeit bey verſchiedener Geſchwindigkeit der Bewegung folgert er wieder die Identität der Zeit mit der Bewegung. Wonach ſollte denn die verſchiedene Geſchwindigkeit der Bewegung verſchiedener Welten beſtimt werden? Doch wohl nach einer und derſelben Zeit, die alſo mit den Bewegungen ſelbſt auf keine Weiſe identiſch

ſeyn

ſeyn kann. Ein anderer Beweisgrund, deßen ſich Occam bedient, iſt, ſofern er lediglich an die Objectivität der Zeit dachte, trifftiger. Das Ganze exiſtirt nicht, wenn ein Theil deſſelben nicht exiſtirt, und noch weniger, wenn alle Theile nicht exiſtiren. Nun kann man nie ſagen, daß ein Theil der Zeit exiſtire; denn jeder Augenblik iſt aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zuſammengeſetzt; alſo exiſtirt die Zeit objectiv überhaupt nicht. Ungeachtet Occam die Zeit nicht für reell verſchieden von der Bewegung oder Veränderung hielt, ſo mußte er doch einen Unterſchied der Wörter anerkennen, und dieſer bedurfte noch einer Erklärung. Er leitete ihn aus den verſchiedenen Arten der Bewegung ab, deren eine ſchneller als die andere iſt, ſo daß wir dadurch veranlaßt werden, die Zeit, welche die bekanteſte und gleichförmigſte Bewegung iſt, noch von der Bewegung überhaupt genommen in der Sprache zu unterſcheiden.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 30. *Ibid.* II, q. 9. ſq.

§. 822.

Occam behauptete, wie ſchon bemerkt iſt, die Exiſtenz eines leeren Raumes. Scotus u. a.

 hat-

hatten die Exiſtenz desſelben geleugnet. Dinge, zwiſchen denen ſich nichts befindet, berühren ſich. Auch iſt der leere Raum entweder Etwas, oder er iſt Nichts. Von keinem Etwas läßt ſich aber ſagen, daß es der leere Raum ſey; und wenn er nichts iſt, ſo giebt es überall keinen leeren Raum. Die Argumente Occams für die entgegengeſetzte Meynung ſind ſehr ſonderbar. Erſtlich: Gott kann durch ſeine Allmacht Dinge ohne Bewegung erhalten, und die zwiſchen entfernten Gegenſtänden liegenden Körper vernichten. Angenommen nun, daß der Himmel ohne alle Bewegung erhalten; in der ſublunariſchen Welt aber alles vernichtet werde; ſo würden die Seiten des Himmels nicht zuſammenfallen, und zwiſchen denſelben würde nothwendig ein leerer Raum entſtehn; denn das Körperliche wäre vernichtet. Zweytens: Würde auch angenommen, daß die Seiten des Himmels bey Vernichtung der zwiſchen inne liegenden ſublunariſchen Welt zuſammenfielen; ſo würde dennoch die Exiſtenz des leeren Raumes dadurch nicht aufgehoben werden. Denn entweder nähern ſich die Seiten beym Zuſammenfallen in einem Augenblicke, oder ſucceſſiv. Das Erſtere kann nicht ſeyn; denn das Zuſammenfallen iſt Bewegung; jede Bewegung erfodert Succeſſion; und geſchähe auch die Bewegung in einem Augenblicke, ſo würde doch in dem erſten Augenblicke des Zuſam-

ſammenfallens ein leerer Raum zwiſchen den Seiten ſtatt finden. Die Argumente beyder Parteyen für und gegen die Exiſtenz eines objectiven leeren Raumes beweiſen nicht, was ſie beweiſen ſollen. Nahm indeſſen Occam auch den Raum als ein objectives Leeres an, ſo leugnete er dagegen die Realität der Ausdehnung als etwas von der Subſtanz und ihren Theilen Verſchiedenes, das von auſſen hinzukomme, wie bisher nach dem Ariſtoteles immer die Lehre der Scholaſtiker geweſen war. Die Ausdehnung iſt, wenn die Theile eines Dinges auſſer einander und jeder in einem beſondern Orte ſich befinden. Alſo hat nur ein Ding Ausdehnung, welches wirklich aus mehr Theilen zuſammengeſetzt iſt, und vom Raume umſchloßen wird. Ohne die zuſammengeſetzte Subſtanz kann alſo keine Ausdehnung exiſtiren.

Occam Quodlib. I quæst. 6. *Ibid.* IV q. 28 ſq.

§. 823.

Auch über die Verſchiedenheit der Grade der Intenſion ſtellte Occam ſein eigenes Reſultat auf. Die Frage war: Wenn der intenſive

ſive Grad in einem Dinge wächſt, geht denn der vorherige Grad in dem neu hinzukommenden verloren oder nicht? Occam leugnete das Erſtere, wie ſchon Scotus gethan hatte. Denn wolle man es annehmen, ſo müſſe das Subject ſchon vorher unendliche Grade gehabt haben, da die Zahl der verlornen und hinzugekommenen Grade nie beſtimt werden könne. Es wurde weiter gefragt: ob der hinzukommende Grad bey dem Wachsthume der Intenſion reell von dem vorhergehenden verſchieden ſey? Einige meynten, es komme eigentlich nichts zu dieſem hinzu; ſondern die Form werde nur von der Einwirkung des Gegentheils oder Hinderniſzes mehr befreyt, und äuſſere ſich daher wirkſamer; ſo wie der Grad der Intenſion umgekehrt abnehme, wenn die Einwirkung des Hinderniſzes größer würde. So brennt ein Licht heller, wenn die Materie, wodurch es am Leuchten gehindert wurde, mehr weggeſchafft wird. Occam erinnerte hiergegen: Nicht von allen Qualitäten ließen ſich entgegengeſetzte denken, wodurch die Wirkſamkeit jener gehindert würde; und demungeachtet kommen jenen verſchiedene Grade der Intenſion zu. Auch würde daraus folgen, daß der Grad der Intenſion nur ſcheinbar vermehrt werde; denn was der Qualität eines Dinges zugefügt wird, gienge einer andern wieder ab. Man änderte alſo die obige Meynung dahin ab, daß einige

Qua-

Qualitäten durch wirklichen Zuſatz, andere nur ſcheinbar, wie in den vorher berührten Fällen vermehrt würden. Occam lehnte mit Recht dieſe Modiſication jener Meynung dadurch ab, daß überall ein Grund vermißt werde, warum denn einige Qualitäten durch reellen Zuſatz, andere nur ſcheinbar vermehrt würden. Eine andere Parten erklärte die Vermehrung der Intenſion dadurch, daß ein Theil zu den übrigen hinzugeſügt werde; in der Verbindung aber ſeyen die Theile nicht weiter zu unterſcheiden. Occam behauptete inzwiſchen die reelle Verſchiedenheit der Theile auch nach der Verbindung. Er verglich nehmlich die Vermehrung der Intenſion mit der Vermehrung der Extenſion; in beyden werden Theile zu den vorhergehenden hinzugeſügt, und es muß eine reelle Verſchiedenheit derſelben bleiben. Die Beurtheilung hängt hier davon ab, ob ſich die Intenſion ſo, wie Occam glaubte, mit der Extenſion vergleichen laſſe. Bey jener geht der hinzukommende Grad oder Theil ſo in den vorhergehenden über, daß ſich beyde hernach in der Verbindung nicht abgeſöndert von einander vorſtellen laſſen. Gleichwohl findet durch die Hinzukunft eines neuen Grades immer eine Vermehrung ſtatt, und der hinzukommende kann mit dem vorhergehenden als zwey beſondere Realitäten gedacht werden. Diejenigen, welche keine Unterſcheidbarkeit der hinzugekommenen

Thei-

Theile in einer vermehrten Intenſion von den vorherigen annahmen, erklärten den Zuſatz, welchen der vorherige Grad des Dinges erhalte, für durchaus mit dieſem ungleichartig. Sey er nun in den vorherigen Grad übergegangen, ſo könne er durchaus nicht, auch nicht durch die Allmacht Gottes, weder real noch logiſch von ihm getrennt werden. Dieſelbe Qualität wird vermehrt, ohne daß dieſelbe Qualität hinzukommt. Occam mußte, um conſequent zu bleiben, auch dies leugnen. Er behauptete alſo, das Gleiche könne nur durch das Gleiche vermehrt werden, und der hinzukommende Zuſatz ſey mit dem vorhergehenden gleichartig. Auch führe immer der geringere Grad den Namen ſeines Geſchlechts, z. B. der geringere Grad der Wärme heiße warm, und man könne füglich den Zuſatz eben ſo nennen. Wenn dem aber ſo iſt, ſo können der hinzukommende und der vorhergehende Grad auch von einander getrennt werden, da ſie doch vorher abgeſondert exiſtirten.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 17. quaeſt. 5. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V S. 183 ff.

§. 824.

§. 824.

Einige pſychologiſche Meynungen Occam's ſind ebenfalls wohl einer hiſtoriſchen Auszeichnung werth. Er nahm an, daß unter gewiſſen Umſtänden auſſer dem Eindrucke, der unmittelbar die Empfindung im Organe bewirke, auch zugleich noch ein anderer von jenem verſchiedener ſtatt haben könne, der auf die Beſchaffenheit der Empfindung Einfluß habe. Wer in die Sonne ſieht, und nachher das Auge auf ein anderes Object richtet, wird dieſes entweder gar nicht, oder nur ſehr dunkel und unbeſtimt erblicken. Hat Jemand einige Zeit etwas Weißes angeſehn, ſo kommen ihm die Gegenſtände, die er unmittelbar zunächſt ſieht, auch weiß vor. Hier wird die Veränderung in den Empfindungen (in Vergleichung mit den ſonſt gewöhnlichen) nicht bloß durch den ſpätern Eindruck der Objecte bewirkt; ſondern der erſte Eindruck z. B. der Sonne, oder des Weißen, hinterließ in dem Organe etwas, das hernach zur Modification der ſpätern Eindrücke beytrug. Dieſes was im Auge zurückbleibt iſt ſelbſt nicht ſichtbar und Object des Sehens; es iſt auch kein Bild oder Act des Sehens; es iſt eine gewiße Qualität, die das Organ empfängt und die es vorher nicht hatte, die aber die Kraft des Organs ſtärken oder ganz aufheben, ſchwächen, kann; wie z. B. wenn Jemand durch

Se-

Sehen in die Sonne erblindet. Auſſer dieſer Qualität, die gewiße Gegenſtände dem Organe mittheilen, drücken ſie auch noch etwas in dem Organe ab, das ſelbſt Object der Wahrnehmung dieſes Organs ſeyn kann. Z. B. wenn Jemand ein Licht lange angeſehen hat, und hernach die Augen verſchließt, ſchwebt ihm doch das Licht vor. Es muß alſo noch etwas im Auge zurückbleiben, was Gegenſtand des Seheactes iſt. Man kann hier bloß dem Occam das Verdienſt einer feinen pſychologiſchen Beobachtung beymeſſen, nicht aber das Verdienſt einer richtigen Erklärung derſelben. Er nahm die bloße Nachempfindung des erſten Eindrucks von einem Objecte für etwas Objectives ſelbſt an, das ſich im Organe bilde, und dieſes, ſo wie mittelſt dieſes die unmittelbar hernach folgenden Eindrücke anderer Objecte modificire. — Die **Vorſtellung** überhaupt, die Occam **innere Empfindung** nannte, und auf ein inneres Empfindungsvermögen (ſenſus interior) zurückführte, erklärte er ebenfalls ſo, daß von dem Eindrucke des Objectes etwas in der Seele zurückbleibe, welches diene, die Vorſtellung des Objectes erneuern zu können, wenn das Object nicht weiter einwirke. Auch wird dieſes innere Empfindungsvermögen durch die Objecte verſtärkt. — Das **Anſchauen** und **Denken** (actus rectus et reflexus, wie es Occam nennt) wurde damals für ei-

einerley Thätigkeit von Mehrern gehalten. Wolle man hier verſchiedene Thätigkeiten annehmen, ſo würde, da wir zugleich anſchauen und denken können, hieraus folgen, daß der Seele eine unendliche Zahl verſchiedener Thätigkeiten zugleich möglich ſey, weil alsdenn kein Grund mehr da wäre, die Zahl der zugleich möglichen Seelenthätigkeiten auf irgend eine Weiſe einzuſchränken. Occam leugnete dieſe Meynung. Es würde nach ihm aus ihr folgen, daß die Anſchauung und die Abſtraction und Reflexion einerley ſeyen, zwiſchen denen ſich gleichwohl ſchon im Bewußtſeyn ein weſentlicher Unterſchied offenbart. Bloß abſtracte Gegenſtände der Erkentniß ſind nicht anſchaulich, und anſchauliche Gegenſtände ſind nicht abſtract. Ferner müßte alsdenn dieſelbe Erkentniß beſtimt und unbeſtimt zugleich ſeyn; denn man kann etwas ſehr unbeſtimt vorſtellen, und doch beſtimt wiſſen, daß die Erkentniß unbeſtimt iſt. Ohnehin geht die Perception allemal vor der Abſtraction und Reflexion her, und kann ohne dieſe ſtatt finden.

Occam in Mag. ſent. II quaeſt. 17 ſq.

§. 825.

§. 825.

Eine gewöhnliche pſychologiſche Frage war damals: Ob die Vermögen der verſchiedenen ſinnlichen Empfindungen, des Sehens, Hörens, Riechens u. w. unter einander, und von der empfindenden Seele an ſich ſelbſt verſchieden ſeyen? Nach Occam kann man ein Seelenvermögen erklären für ein nothwendiges Erforderniß zu irgend einer Lebensthätigkeit. In dieſer Bedeutung ſind die Seelenvermögen ſowohl unter ſich, als von der Seele ſelbſt, reell verſchieden. Der Act des Sehens hat andere Beſtimmungen, als der Act des Hörens, u. w.; die Anlagen in der Seele alſo, durch welche dieſe Acte hervorgebracht werden, ſind reell von einander verſchieden. Die Erfahrung lehrt auch, daß die Anlagen zu dem einen oder andern Acte verdorben oder vernichtet werden können, während andre bleiben; daß Jemand taub wird, aber ſehr ſcharfſichtig bleibt. Man kann aber auch unter dem Seelenvermögen ein Cauſſalprincip verſchiedener Thätigkeiten denken, und in dieſem Sinne ſind die Vermögen der verſchiedenen ſinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verſchieden; denn eine und dieſelbe Form des Empfindens in der Seele überhaupt kann alle die verſchiedenen Acte des Empfindens erzeugen. Die Form des Empfindens bey einem thieriſchen Körper iſt

Form

Form des Ausgedehnten, die ſich alſo in mehr gleiche Theile zerlegen läßt. Jedes Organ erhält ſein Empfindungsvermögen von einem beſondern Theile dieſer Form. Nun kann das Empfindungsvermögen des einen Organs ohne Nachtheil des andern vernichtet werden, und inſofern iſt der Unterſchied der Vermögen der Empfindungsorgane allerdings reell; aber da dieſe alle ſich auf gleiche Theile der Form des Empfindens überhaupt gründen, und der eine Theil im Organe des Gehörs dieſelbe Empfindung des Hörens hervorbringen würde, ſowie er im Organe des Geſichts die Empfindung des Sehens bewirkt; ſo iſt die Verſchiedenheit der ſinnlichen Empfindungen lediglich aus der Verſchiedenheit der Organiſation zu erklären. Offenbar wurde dieſe ganze pſychologiſche Unterſuchung durch den unrichtigen Begriff einer Form des Empfindens, den er zum Grunde legte, ſchief gerichtet, und ſo auch das Reſultat derſelben unbrauchbar. — Wichtiger noch war die Frage: Iſt das Empfindungsvermögen von dem Denkvermögen, oder die empfindende Seele von der denkenden reell verſchieden? Die Verſchiedenheit wird hier nicht bloß als eine logiſche gemeynt, ſondern ſo, daß die Subjecte verſchieden ſind, und es eine beſondere Subſtanz iſt, die empfindet, und eine beſondere, die denkt. Occam behauptete eine reelle Verſchiedenheit beyder aus

folgenden Gründen. Erſtlich: Die Vernunft verwirft oft, was die ſinnliche Begierde verlangt, und billigt oft, was dieſe verabſcheut. Nun können aber nicht entgegengeſetzte Qualitäten in demſelben Subjecte ſeyn; die empfindende Seele hat folglich ihren Grund in einem andern Subjecte, als die denkende. Zweytens: Die Empfindungen können nicht aus dem Denkvermögen hergeleitet werden, ſo wenig wie das Denken aus dem Empfindungsvermögen. Beyde ſetzen alſo reell verſchiedene Principien voraus. Dieſe Argumente beruhen nur auf einem Mißverſtande der Natur des Sinnes und der Vernunft in ihrem gegenſeitigen Verhältniße, und beweiſen alſo nicht, was ſie beweiſen ſollen. — Occam gerieth auch ſchon, wiewohl dunkel, auf die Entdeckung, daß alles Denken nur durch den Sinn für uns vernehmlich werden kann; nur machte ihm die Verſchiedenheit des Denkens und Empfindens Schwierigkeiten, die er zu heben ſuchte, ohne daß es ihm doch damit gelungen wäre. Einige ſeiner Vorgänger oder Zeitgenoſſen, die etwas Aehnliches geahndet haben möchten, gleichwohl die Verſchiedenheit des Denkens und Empfindens nicht dabey zu erklären wußten, leugneten, daß das Denken empfunden werden könne, oder vielmehr daß es ſich anſchaulich wahrnehmen laſſe. Nur das ſinnlich Empfundene könne der Empfindung gemäß gedacht oder an-

anſchaulich erkannt werden; die eigentliche Denkthätigkeit ſey nie ein Object der äuſſern Erkentniß. Occam erwiederte, daß ſich doch das Wollen, das Denken, äuſſerlich (durch die Sprache) erklären laſſe, und dies erfodere eine anſchauliche Erkentniß desſelben; denn das bloß Allgemeine beziehe ſich auf nichts objectiv reales. Es drehte ſich dieſer Streit um eine Zweydeutigkeit der Wörter **Empfindung** und **anſchauliche Erkentniß** herum. War bloß die Rede von äuſſerer Anſchauung, ſo hatten die Gegner Occam's Recht; denn das Denken und die reinen Denkproducte können nie äuſſerlich angeſchaut werden. War aber die Rede von innerer Empfindung (dem innern Sinne), ſo hatte Occam Recht; denn auch das Denken muß innerlich empfunden werden, ſoferne es in unſerm Bewußtſeyn vorgeht.

Occam in Mag. ſent. II. 9. 26. *Ejusd.* Quodlib. II quaeſt. 10 ſq.

§. 826.

Von der Frage über die Identität oder Verſchiedenheit der ſogenannten niedern Seelenkräfte ſchritt die Unterſuchung Occam's zu einer andern ähnlichen, die höhern Seelenkräfte be-

treffend, fort. Verſtand und Willen waren von Einigen auf verſchiedene Subjecte in der Seele zurückgeführt worden. Da dieſes den Scholaſtikern mit der von ihnen angenommenen Einfachheit der Seele unverträglich ſchien, ſo erklärten ſie die Verſchiedenheit jener beyden Kräfte für nicht ſubſtantiell, ſondern nahmen dieſe als abſolute Accidenzen der Seele an. Inzwiſchen hatte der Begriff eines abſoluten Accidens entweder gar keinen verſtändlichen Sinn, oder man mußte annehmen, daß es von auſſen der Seele hinzukam, und dann iſt unbegreiflich, wie ein Accidens, das urſprünglich keinem Subjecte inhärirte, von auſſen zu der Seele hinzukommen ſollte; legte man aber den abſoluten Accidenzen ein Subject zum Grunde, ſo war man gezwungen, verſchiedene Subſtanzen für die Kräfte des Verſtandes und Willens anzunehmen. Man gieng alſo auch von dieſer Vorſtellungsart ab, und erklärte die verſchiedenen Vermögen der Seele für bloße verſchiedene Beziehungen der Seele auf Gegenſtände. Dieſe Beziehungen ſetzen aber doch wieder auch verſchiedene Realitäten in der Seele voraus. Endlich behauptete man einen formellen Unterſchied der höhern Seelenkräfte und der Seele ſelbſt. Aber die Beſchaffenheit dieſes formellen Unterſchiedes ſelbſt ließ ſich nur nicht zu einem deutlichen Begriffe bringen. Occam entſchied ſeinerſeits, daß alle dieſe Seelen-

lenvermögen ſowohl unter einander, als mit der Seele ſelbſt reell einerley ſeyen; eine Verſchiedenheit finde nur in den Begriffen oder Definitionen derſelben ſtatt; ſofern dieſe letztere als reelle Verſchiedenheit betrachtet werden könne, ſeyen jene Seelenvermögen auch reell verſchieden; in Beziehung auf die Seele ſelbſt als Subſtanz aber ſeyen ſie es nicht; es ſey dieſelbe Subſtanz, welche denke und wolle. Dies war eine Entſcheidung durch einen Machtſpruch, wobey aber nicht erklärt wurde, wie die verſchiedenen Aeuſſerungen des Verſtandes und Willens in einer und derſelben Seelenkraft gegründet ſeyn könten.

Occam in Mag. ſent. II quaeſt. 24.

§. 827.

In der natürlichen Theologie dürften dem Occam etwa folgende Raiſonnements eigenthümlich ſeyn. Die Einheit Gottes läßt ſich nach ihm aus bloßen Vernunftgründen nicht darthun, oder, wie er ſich ausdrückte, es läßt ſich nicht beweiſen, weder daß Ein Weſen vollkomner als alles Uebrige, noch daß es nur ein einziges vollkommenſtes Weſen gebe, noch endlich daß eine einzige erſte Urſache exiſtiren

 müſſe.

müſſe. Die Negation des Beweiſes vom erſten Satze beruht darauf, daß das Daſeyn Gottes überhaupt nicht demonſtrirt werden kann, folglich auch nicht die Einheit desſelben. Durch ſich ſelbſt evident iſt der Satz vom Daſeyn Gottes nicht; er läßt ſich auch nicht aus Erfahrung, oder aus andern durch ſich ſelbſt evidenten Sätzen erſchließen. Ließe ſich hingegen das Daſeyn Gottes demonſtriren, ſo würde auch die Einheit desſelben einer Demonſtration fähig ſeyn. Man nehme zwey Götter an, ſo iſt A vollkomner als alles Uebrige; mithin auch vollkomner als B, und dieſes unvollkomner als A; B, gleichfalls Gott, wäre aber auch vollkomner als A; und ſo käme der Widerſpruch heraus, daß A zugleich vollkomner und unvollkomner als B wäre. So lange aber das Daſeyn Gottes ſelbſt nicht zu demonſtriren iſt, kann auch aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens die Einheit desſelben nicht hergeleitet werden. Der wahre Sinn und die Bündigkeit des Raiſonnements des Occam, das hier gegen den Scotus gerichtet iſt, iſt nicht recht einzuſehn. Eine einzige erſte Urſache endlich braucht gar nicht angenommen zu werden, weil ſich mehrere erſte Urſachen ganz wohl denken laſſen, die harmoniſch zu Einem Zwecke wirken. Es könten auch mehr Welten vorhanden ſeyn, und dann wäre es gar keine ungereimte Suppoſition, mehr Schöpfer derſelben

an,

anzunehmen. Man kõnte aber fragen: Warum denn Occam an einem theoretiſchen Erweiſe des Daſeyns Gottes gezweifelt habe? Er hatte bloß die Ariſtoteliſchen Argumente im Sinne, und dieſe hielt er nicht für genugthuend. Nach dem Ariſtoteles wird alles Bewegte durch etwas Anderes bewegt; es kann ſich aber die Reihe der Bewegurſachen nicht in's Unendliche erſtrecken; alſo muß es eine erſte und letzte Bewegurſache geben, die ſelbſt nicht weiter bewegt wird, und dieſe wäre denn die Gottheit. Hier nahm Occam theils daran Anſtoß, daß alles Bewegte von einem Andern bewegt werde; denn es könne auch ein Ding durch ein inneres ſelbſtſtändiges Princip ſich bewegen; theils an der behaupteten Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Urſachen, wovon Occam ſelbſt bey dem Menſchengeſchlechte das Gegentheil annahm.

Occam Quodlib. I q. 1. *Ejusd.* Centilog. Theolog. f. 1.

§. 828.

Nach den Ausſprüchen der ältern ſcholaſtiſchen Philoſophen kann Gott unter kein Geſchlecht gebracht werden, weil er einfach iſt.

 Dies

Dies leugnete Occam. Die Einfachheit eines Dinges läßt wohl ein höheres Geſchlecht zu; ſo ſind die Engel einfach, und dennoch unter einem Geſchlechte enthalten. Eben ſo wenig, meynte Occam, laſſe ſich jene Behauptung, daß Gott unter kein Geſchlecht gehöre, aus andern Eigenſchaften desſelben folgern, und es gebe daher allerdings Merkmale, die Gotte und den Geſchöpfen gemeinſam ſeyen. Gleichwohl iſt Gott nach Occam mit ſeinen Eigenſchaften reell identiſch, und es ſindet durchaus kein Unterſchied zwiſchen dieſen und ſeinem Weſen ſelbſt ſtatt; auch kein formeller, den ſeine Vorgänger bisher noch angenommen hatten. Inzwiſchen mußte doch Occam eine Mehrheit der göttlichen Eigenſchaften zugeſtehn, und ſo kam er am Ende in der That auf die Behauptung ſeiner Vorgänger zurück, die er den Worten nach verworfen hatte. Es giebt, ſagte er, nur Eine göttliche Vollkommenheit überhaupt, die das Weſen Gottes ausmacht. Dieſe läßt ſchlechterdings keine reelle Unterſcheidung oder Mehrheit zu; aber ſie läßt ſich auf verſchiedene Begriffe bringen und verſchieden benennen; daher die angenommene Mehrheit der göttlichen Attribute, die in der Wirklichkeit nicht ſtatt hat. Dieſes leztere war dieſelbe Behauptung des formalen Unterſchiedes der göttlichen Eigenſchaften, welche auch die Vorgänger Occam's aufſtellten.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 2. quaeſt. 2.

§. 829.

Daß Gott alles auſſer ſich erkenne, glaubte Occam, laſſe ſich wenigſtens bezweifeln. Man ſchließe es lediglich daraus, weil er die Urſach alles Vorhandenen ſey; aber die Urſache einer Wirkung enthalte noch nicht die Erkentniß derſelben. Occam bedachte hier nicht, daß, wenn Gott die Urſache von allem Vorhandenen iſt, er ſie auch von allen erkennenden Weſen iſt, und eben deßwegen ſelbſt alle Dinge auſſer ſich erkennen muß. Daſſelbe würde auch aus dem Begriffe der Gottheit als des vollkommenſten Weſens fließen, welchen er ganz überſah. — Wie iſt aber die Erkentniß des göttlichen Verſtandes beſchaffen? Gewöhnlich ward angenommen, die Ideen Gottes wären ſubſtantiell mit dem Weſen Gottes einerley; nur in Begriffen könten ſie von dieſem unterſchieden werden. Das Geſchöpf von Gott in einer Idee gedacht iſt ſubſtantiell mit dem Weſen Gottes identiſch; Gott hat aber auch ſo zu ſagen einen Begriff von dieſer Idee des Geſchöpfs, und dadurch erkennt er daſſelbe als von ihm verſchieden. Die Idee iſt das Urbild für die Gottheit, wonach ſie ſchafft. Sie iſt

Theile in einer vermehrten Intenſion von den vorherigen annahmen, erklärten den Zuſatz, welchen der vorherige Grad des Dinges erhalte, für durchaus mit dieſem ungleichartig. Sey er nun in den vorherigen Grad übergegangen, ſo könne er durchaus nicht, auch nicht durch die Allmacht Gottes, weder real noch logiſch von ihm getrennt werden. Dieſelbe Qualität wird vermehrt, ohne daß dieſelbe Qualität hinzukommt. Occam mußte, um conſequent zu bleiben, auch dies leugnen. Er behauptete alſo, das Gleiche könne nur durch das Gleiche vermehrt werden, und der hinzukommende Zuſatz ſey mit dem vorhergehenden gleichartig. Auch führe immer der geringere Grad den Namen ſeines Geſchlechts, z. B. der geringere Grad der Wärme heiße warm, und man könne füglich den Zuſatz eben ſo nennen. Wenn dem aber ſo iſt, ſo können der hinzukommende und der vorhergehende Grad auch von einander getrennt werden, da ſie doch vorher abgeſondert exiſtirten.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 17. quaeſt. 5. ſq. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V S. 183 ff.

§. 824.

§. 824.

Einige pſychologiſche Meynungen Occam's ſind ebenfalls wohl einer hiſtoriſchen Auszeichnung werth. Er nahm an, daß unter gewiſſen Umſtänden auſſer dem Eindrucke, der unmittelbar die Empfindung im Organe bewirke, auch zugleich noch ein anderer von jenem verſchiedener ſtatt haben könne, der auf die Beſchaffenheit der Empfindung Einfluß habe. Wer in die Sonne ſieht, und nachher das Auge auf ein anderes Object richtet, wird dieſes entweder gar nicht, oder nur ſehr dunkel und unbeſtimt erblicken. Hat Jemand einige Zeit etwas Weißes angeſehn, ſo kommen ihm die Gegenſtände, die er unmittelbar zunächſt ſieht, auch weiß vor. Hier wird die Veränderung in den Empfindungen (in Vergleichung mit den ſonſt gewöhnlichen) nicht bloß durch den ſpätern Eindruck der Objecte bewirkt; ſondern der erſte Eindruck z. B. der Sonne, oder des Weißen, hinterließ in dem Organe etwas, das hernach zur Modification der ſpätern Eindrücke beytrug. Dieſes was im Auge zurückbleibt iſt ſelbſt nicht ſichtbar und Object des Sehens; es iſt auch kein Bild oder Act des Sehens; es iſt eine gewiße Qualität, die das Organ empfängt und die es vorher nicht hatte, die aber die Kraft des Organs ſtärken oder ganz aufheben, ſchwächen, kann; wie z. B. wenn Jemand durch

Se-

Sehen in die Sonne erblindet. Auſſer dieſer Qualität, die gewiße Gegenſtände dem Organe mittheilen, drücken ſie auch noch etwas in dem Organe ab, das ſelbſt Object der Wahrnehmung dieſes Organs ſeyn kann. Z. B. wenn Jemand ein Licht lange angeſehen hat, und hernach die Augen verſchließt, ſchwebt ihm doch das Licht vor. Es muß alſo noch etwas im Auge zurückbleiben, was Gegenſtand des Seheactes iſt. Man kann hier bloß dem Occam das Verdienſt einer feinen pſychologiſchen Beobachtung beymeſſen, nicht aber das Verdienſt einer richtigen Erklärung derſelben. Er nahm die bloße Nachempfindung des erſten Eindrucks von einem Objecte für etwas Objectives ſelbſt an, das ſich im Organe bilde, und dieſes, ſo wie mittelſt dieſes die unmittelbar hernach folgenden Eindrücke anderer Objecte modificire. — Die **Vorſtellung** überhaupt, die Occam **innere Empfindung** nannte, und auf ein inneres Empfindungsvermögen (ſenſus interior) zurückführte, erklärte er ebenfalls ſo, daß von dem Eindrucke des Objectes etwas in der Seele zurückbleibe, welches diene, die Vorſtellung des Objectes erneuern zu können, wenn das Object nicht weiter einwirke. Auch wird dieſes innere Empfindungsvermögen durch die Objecte verſtärkt. — Das **Anſchauen** und **Denken** (actus rectus et reflexus, wie es Occam nennt) wurde damals für ei-

einerley Thätigkeit von Mehrern gehalten. Wolle man hier verſchiedene Thätigkeiten annehmen, ſo würde, da wir zugleich anſchauen und denken können, hieraus folgen, daß der Seele eine unendliche Zahl verſchiedener Thätigkeiten zugleich möglich ſey, weil alsdenn kein Grund mehr da wäre, die Zahl der zugleich möglichen Seelenthätigkeiten auf irgend eine Weiſe einzuſchränken. Occam leugnete dieſe Meynung. Es würde nach ihm aus ihr folgen, daß die Anſchauung und die Abſtraction und Reflexion einerley ſeyen, zwiſchen denen ſich gleichwohl ſchon im Bewußtſeyn ein weſentlicher Unterſchied offenbart. Bloß abſtracte Gegenſtände der Erkentniß ſind nicht anſchaulich, und anſchauliche Gegenſtände ſind nicht abſtract. Ferner müßte alsdenn dieſelbe Erkentniß beſtimt und unbeſtimt zugleich ſeyn; denn man kann etwas ſehr unbeſtimt vorſtellen, und doch beſtimt wiſſen, daß die Erkentniß unbeſtimt iſt. Ohnehin geht die Perception allemal vor der Abſtraction und Reflexion her, und kann ohne dieſe ſtatt finden.

Occam in Mag. ſent. II quaeſt. 17 ſq.

§. 825.

§. 825.

Eine gewöhnliche pſychologiſche Frage war damals: Ob die Vermögen der verſchiedenen ſinnlichen Empfindungen, des Sehens, Hörens, Riechens u. w. unter einander, und von der empfindenden Seele an ſich ſelbſt verſchieden ſeyen? Nach Occam kann man ein Seelenvermögen erklären für ein nothwendiges Erfoderniß zu irgend einer Lebensthätigkeit. In dieſer Bedeutung ſind die Seelenvermögen ſowohl unter ſich, als von der Seele ſelbſt, reell verſchieden. Der Act des Sehens hat andere Beſtimmungen, als der Act des Hörens, u. w.; die Anlagen in der Seele alſo, durch welche dieſe Acte hervorgebracht werden, ſind reell von einander verſchieden. Die Erfahrung lehrt auch, daß die Anlagen zu dem einen oder andern Acte verdorben oder vernichtet werden können, während andre bleiben; daß Jemand taub wird, aber ſehr ſcharfſichtig bleibt. Man kann aber auch unter dem Seelenvermögen ein Cauſſalprincip verſchiedener Thätigkeiten denken, und in dieſem Sinne ſind die Vermögen der verſchiedenen ſinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verſchieden; denn eine und dieſelbe Form des Empfindens in der Seele überhaupt kann alle die verſchiedenen Acte des Empfindens erzeugen. Die Form des Empfindens bey einem thieriſchen Körper iſt

Form

Form des Ausgedehnten, die ſich alſo in mehr gleiche Theile zerlegen läßt. Jedes Organ erhält ſein Empfindungsvermögen von einem beſondern Theile dieſer Form. Nun kann das Empfindungsvermögen des einen Organs ohne Nachtheil des andern vernichtet werden, und inſofern iſt der Unterſchied der Vermögen der Empfindungsorgane allerdings reell; aber da dieſe alle ſich auf gleiche Theile der Form des Empfindens überhaupt gründen, und der eine Theil im Organe des Gehörs dieſelbe Empfindung des Hörens hervorbringen würde, ſowie er im Organe des Geſichts die Empfindung des Sehens bewirkt; ſo iſt die Verſchiedenheit der ſinnlichen Empfindungen lediglich aus der Verſchiedenheit der Organiſation zu erklären. Offenbar wurde dieſe ganze pſychologiſche Unterſuchung durch den unrichtigen Begriff einer Form des Empfindens, den er zum Grunde legte, ſchief gerichtet, und ſo auch das Reſultat derſelben unbrauchbar. — Wichtiger noch war die Frage: Iſt das Empfindungsvermögen von dem Denkvermögen, oder die empfindende Seele von der denkenden reell verſchieden? Die Verſchiedenheit wird hier nicht bloß als eine logiſche gemeynt, ſondern ſo, daß die Subjecte verſchieden ſind, und es eine beſondere Subſtanz iſt, die empfindet, und eine beſondere, die denkt. Occam behauptete eine reelle Verſchiedenheit beyder aus fol-

folgenden Gründen. Erſtlich: Die Vernunft verwirft oft, was die ſinnliche Begierde verlangt, und billigt oft, was dieſe verabſcheut. Nun können aber nicht entgegengeſetzte Qualitäten in demſelben Subjecte ſeyn; die empfindende Seele hat folglich ihren Grund in einem andern Subjecte, als die denkende. Zweytens: Die Empfindungen können nicht aus dem Denkvermögen hergeleitet werden, ſo wenig wie das Denken aus dem Empfindungsvermögen. Beyde ſetzen alſo reell verſchiedene Principien voraus. Dieſe Argumente beruhen nur auf einem Mißverſtande der Natur des Sinnes und der Vernunft in ihrem gegenſeitigen Verhältniße, und beweiſen alſo nicht, was ſie beweiſen ſollen. — Occam gerieth auch ſchon, wiewohl dunkel, auf die Entdeckung, daß alles Denken nur durch den Sinn für uns vernehmlich werden kann; nur machte ihm die Verſchiedenheit des Denkens und Empfindens Schwierigkeiten, die er zu heben ſuchte, ohne daß es ihm doch damit gelungen wäre. Einige ſeiner Vorgänger oder Zeitgenoſſen, die etwas Aehnliches geahndet haben möchten, gleichwohl die Verſchiedenheit des Denkens und Empfindens nicht dabey zu erklären wußten, leugneten, daß das Denken empfunden werden könne, oder vielmehr daß es ſich anſchaulich wahrnehmen laſſe. Nur das ſinnlich Empfundene könne der Empfindung gemäß gedacht oder an-

anſchaulich erkannt werden; die eigentliche Denkthätigkeit ſey nie ein Object der äuſſern Erkentniß. Occam erwiederte, daß ſich doch das Wollen, das Denken, äuſſerlich (durch die Sprache) erklären laſſe, und dies erfodere eine anſchauliche Erkentniß desſelben; denn das bloß Allgemeine beziehe ſich auf nichts objectiv reales. Es drehte ſich dieſer Streit um eine Zweydeutigkeit der Wörter **Empfindung** und **anſchauliche Erkentniß** herum. War bloß die Rede von äuſſerer Anſchauung, ſo hatten die Gegner Occam's Recht; denn das Denken und die reinen Denkproducte können nie äuſſerlich angeſchaut werden. War aber die Rede von innerer Empfindung (dem innern Sinne), ſo hatte Occam Recht; denn auch das Denken muß innerlich empfunden werden, ſoferne es in unſerm Bewußtſeyn vorgeht.

Occam in Mag. ſent. II. 9. 26. *Ejusd.* Quodlib. II quaeſt. 10 ſq.

§. 826.

Von der Frage über die Identität oder Verſchiedenheit der ſogenannten niedern Seelenkräfte ſchritt die Unterſuchung Occam's zu einer andern ähnlichen, die höhern Seelenkräfte be-

 tref-

treffend, fort. Verſtand und Willen waren von Einigen auf verſchiedene Subjecte in der Seele zurückgeführt worden. Da dieſes den Scholaſtikern mit der von ihnen angenommenen Einfachheit der Seele unverträglich ſchien, ſo erklärten ſie die Verſchiedenheit jener beyden Kräfte für nicht ſubſtantiell, ſondern nahmen dieſe als abſolute Accidenzen der Seele an. Inzwiſchen hatte der Begriff eines abſoluten Accidens entweder gar keinen verſtändlichen Sinn, oder man mußte annehmen, daß es von auſſen der Seele hinzukam, und dann iſt unbegreiflich, wie ein Accidens, das urſprünglich keinem Subjecte inhärirte, von auſſen zu der Seele hinzukommen ſollte; legte man aber den abſoluten Accidenzen ein Subject zum Grunde, ſo war man gezwungen, verſchiedene Subſtanzen für die Kräfte des Verſtandes und Willens anzunehmen. Man gieng alſo auch von dieſer Vorſtellungsart ab, und erklärte die verſchiedenen Vermögen der Seele für bloße verſchiedene Beziehungen der Seele auf Gegenſtände. Dieſe Beziehungen ſetzen aber doch wieder auch verſchiedene Realitäten in der Seele voraus. Endlich behauptete man einen formellen Unterſchied der höhern Seelenkräfte und der Seele ſelbſt. Aber die Beſchaffenheit dieſes formellen Unterſchiedes ſelbſt ließ ſich nur nicht zu einem deutlichen Begriffe bringen. Occam entſchied ſeinerſeits, daß alle dieſe Seelen-

lenvermögen ſowohl unter einander, als mit der Seele ſelbſt reell einerley ſeyen; eine Verſchiedenheit finde nur in den Begriffen oder Definitionen derſelben ſtatt; ſofern dieſe leztere als reelle Verſchiedenheit betrachtet werden könne, ſeyen jene Seelenvermögen auch reell verſchieden; in Beziehung auf die Seele ſelbſt als Subſtanz aber ſeyen ſie es nicht; es ſey dieſelbe Subſtanz, welche denke und wolle. Dies war eine Entſcheidung durch einen Machtſpruch, wobey aber nicht erklärt wurde, wie die verſchiedenen Aeuſſerungen des Verſtandes und Willens in einer und derſelben Seelenkraft gegründet ſeyn könten.

Occam in Mag. ſent. II quaeſt. 24.

§. 827.

In der natürlichen Theologie dürften dem Occam etwa folgende Raiſonnements eigenthümlich ſeyn. Die Einheit Gottes läßt ſich nach ihm aus bloßen Vernunftgründen nicht darthun, oder, wie er ſich ausdrückte, es läßt ſich nicht beweiſen, weder daß Ein Weſen vollkomner als alles Uebrige, noch daß es nur ein einziges vollkommenſtes Weſen gebe, noch endlich daß eine einzige erſte Urſache exiſtiren

 müſſe.

müſſe. Die Negation des Beweiſes vom erſten Satze beruht darauf, daß das Daſeyn Gottes überhaupt nicht demonſtrirt werden kann, folglich auch nicht die Einheit desſelben. Durch ſich ſelbſt evident iſt der Satz vom Daſeyn Gottes nicht; er läßt ſich auch nicht aus Erfahrung, oder aus andern durch ſich ſelbſt evidenten Sätzen erſchließen. Ließe ſich hingegen das Daſeyn Gottes demonſtriren, ſo würde auch die Einheit desſelben einer Demonſtration fähig ſeyn. Man nehme zwey Götter an, ſo iſt A vollkomner als alles Uebrige; mithin auch vollkomner als B, und dieſes unvollkomner als A; B, gleichfalls Gott, wäre aber auch vollkomner als A; und ſo käme der Widerſpruch heraus, daß A zugleich vollkomner und unvollkomner als B wäre. So lange aber das Daſeyn Gottes ſelbſt nicht zu demonſtriren iſt, kann auch aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens die Einheit desſelben nicht hergeleitet werden. Der wahre Sinn und die Bündigkeit des Raiſonnements des Occam, das hier gegen den Scotus gerichtet iſt, iſt nicht recht einzuſehn. Eine einzige erſte Urſache endlich braucht gar nicht angenommen zu werden, weil ſich mehrere erſte Urſachen ganz wohl denken laſſen, die harmoniſch zu Einem Zwecke wirken. Es könten auch mehr Welten vorhanden ſeyn, und dann wäre es gar keine ungereimte Suppoſition, mehr Schöpfer derſelben

an-

anzunehmen. Man kônte aber fragen: Warum denn Occam an einem theoretiſchen Erweiſe des Daſeyns Gottes gezweifelt habe? Er hatte bloß die Ariſtoteliſchen Argumente im Sinne, und dieſe hielt er nicht für genugthuend. Nach dem Ariſtoteles wird alles Bewegte durch etwas Anderes bewegt; es kann ſich aber die Reihe der Bewegurſachen nicht in's Unendliche erſtrecken; alſo muß es eine erſte und letzte Bewegurſache geben, die ſelbſt nicht weiter bewegt wird, und dieſe wäre denn die Gottheit. Hier nahm Occam theils daran Anſtoß, daß alles Bewegte von einem Andern bewegt werde; denn es kônne auch ein Ding durch ein inneres ſelbſtſtändiges Princip ſich bewegen; theils an der behaupteten Unmôglichkeit einer unendlichen Reihe von Urſachen, wovon Occam ſelbſt bey dem Menſchengeſchlechte das Gegentheil annahm.

Occam Quodlib. I q. 1. *Ejusd.* Centilog. Theolog. f. 1.

§. 828.

Nach den Ausſprüchen der ältern ſcholaſtiſchen Philoſophen kann Gott unter kein Geſchlecht gebracht werden, weil er einfach iſt.

Dies leugnete Occam. Die Einfachheit eines Dinges läßt wohl ein höheres Geſchlecht zu; ſo ſind die Engel einfach, und dennoch unter einem Geſchlechte enthalten. Eben ſo wenig, meynte Occam, laſſe ſich jene Behauptung, daß Gott unter kein Geſchlecht gehöre, aus andern Eigenſchaften desſelben folgern, und es gebe daher allerdings Merkmale, die Gotte und den Geſchöpfen gemeinſam ſeyen. Gleichwohl iſt Gott nach Occam mit ſeinen Eigenſchaften reell identiſch, und es findet durchaus kein Unterſchied zwiſchen dieſen und ſeinem Weſen ſelbſt ſtatt; auch kein formeller, den ſeine Vorgänger bisher noch angenommen hatten. Inzwiſchen mußte doch Occam eine Mehrheit der göttlichen Eigenſchaften zugeſtehn, und ſo kam er am Ende in der That auf die Behauptung ſeiner Vorgänger zurück, die er den Worten nach verworfen hatte. Es giebt, ſagte er, nur Eine göttliche Vollkommenheit überhaupt, die das Weſen Gottes ausmacht. Dieſe läßt ſchlechterdings keine reelle Unterſcheidung oder Mehrheit zu; aber ſie läßt ſich auf verſchiedene Begriffe bringen und verſchieden benennen; daher die angenommene Mehrheit der göttlichen Attribute, die in der Wirklichkeit nicht ſtatt hat. Dieſes letztere war dieſelbe Behauptung des formalen Unterſchiedes der göttlichen Eigenſchaften, welche auch die Vorgänger Occam's aufſtellten.

Occam in Mag. ſent. I diſt. 2. quaeſt. 2.

§. 829.

Daß Gott alles auſſer ſich erkenne, glaubte Occam, laſſe ſich wenigſtens bezweifeln. Man ſchließe es lediglich daraus, weil er die Urſach alles Vorhandenen ſey; aber die Urſache einer Wirkung enthalte noch nicht die Erkentniß derſelben. Occam bedachte hier nicht, daß, wenn Gott die Urſache von allem Vorhandenen iſt, er ſie auch von allen erkennenden Weſen iſt, und eben deßwegen ſelbſt alle Dinge auſſer ſich erkennen muß. Daſſelbe würde auch aus dem Begriffe der Gottheit als des vollkommenſten Weſens fließen, welchen er ganz überſah. — Wie iſt aber die Erkentniß des göttlichen Verſtandes beſchaffen? Gewöhnlich ward angenommen, die Ideen Gottes wären ſubſtantiell mit dem Weſen Gottes einerley; nur in Begriffen könten ſie von dieſem unterſchieden werden. Das Geſchöpf von Gott in einer Idee gedacht iſt ſubſtantiell mit dem Weſen Gottes identiſch; Gott hat aber auch ſo zu ſagen einen Begriff von dieſer Idee des Geſchöpfs, und dadurch erkennt er daſſelbe als von ihm verſchieden. Die Idee iſt das Urbild für die Gottheit, wonach ſie ſchafft. Sie iſt

die imitabilitas, wie ſie Occam nannte. Sie iſt in Gott nicht ſubjectiv und reell, ſondern bloß objectiv; an ſich von allen möglichen Dingen verſchieden; und bezieht ſich auf Individuen; denn vom Allgemeinen iſt in Gott gar keine Idee, und Alles, was von ihm hervorgebracht wird, iſt individuell. Die Zahl der göttlichen Ideen aber iſt unendlich, ſo wie es die Zahl der Dinge iſt, welche durch Gott möglich ſind. Hier finden ſich in Occam's Vorſtellungsart mancherley Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten. Die göttlichen Ideen ſollen nicht ſubjectiv und nicht reell ſeyn, und doch etwas Subſtantielles und Objectives enthalten; die Geſchöpfe ſollen von Gott verſchieden, und doch, ſofern Gott ſie in ſeinen Ideen denkt, mit ſeinem Weſen identiſch ſeyn; Gott ſoll noch beſondere Begriffe von ſeinen Ideen haben und dadurch die Geſchöpfe als auſſer ihm erkennen; wie eine ſolche Verworrenheit der Begriffe einem ſonſt denkenden Manne hat für Philoſophie gelten können, iſt nicht wohl einzuſehen. Nur inſoferne iſt es erklärlich, als hier von einem Gegenſtande die Rede war, der abſolut unerkennbar iſt, und den man doch erkennen wollte. — Wenn der göttliche Verſtand Ideen von den Geſchöpfen hat, und dieſe inſofern in ihm ſind, ſo mußte er auch die Geſchöpfe in ihrer Vollkommenheit vorſtellen. Occam hob daher den Unterſchied zwiſchen der

gött-

göttlichen Vorſtellung des Geſchöpfs und der Vollkommenheit desſelben ganz auf. Wird ein ſolcher Unterſchied angenommen, und die Vollkommenheit des Geſchöpfs A genannt, ſo heißt ſie ſo, entweder weil ſie mit dem Geſchöpfe einerley; oder weil ſie die Form; oder die Urſache; oder die Abbildung desſelben (similitudo creaturae) iſt. Iſt ſie mit dem Geſchöpfe einerley, ſo fällt der Unterſchied weg; die Form kann die Vollkommenheit des Geſchöpfs nicht ſeyn, indem weder die Form noch die Materie desſelben im göttlichen Verſtande enthalten iſt; aus eben dem Grunde kann ſie auch nicht die Urſache oder Abbildung des Geſchöpfes ſeyn. Alle Exiſtenz der Geſchöpfe in Gott und ihre Vollkommenheit bedeutet alſo überhaupt nichts weiter, als daß die Geſchöpfe von Gott erkannt werden. Daß Gott auch das Künftige Zufällige erkenne, behauptete Occam, müße man annehmen, wiewohl es unbegreiflich ſey, wie ſich das untrügliche Vorherwiſſen Gottes hiermit vereinbaren laſſe. Auf eine ähnliche Art entſchied er den Streit über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt. *

* *Occam* in Mag. ſent. I diſt. 35. q. 2. ſq.

§. 83.

§. 830.

So wie für andere gemeinhin angenommene göttliche Eigenſchaften, ſo vermißte Occam auch für die Unendlichkeit Gottes einen Vernunftbeweis. Die Unendlichkeit der Macht Gottes könte nur aus der Wirkung erwieſen werden, und das iſt unmöglich. Die Wirkung müßte entweder an Quantität oder an Dauer unendlich ſeyn, d. i. Gott müßte unendliche Wirkungen entweder zugleich oder ſucceſſive hervorbringen. Es kann aber keine Wirkung von unendlicher Quantität ſeyn; denn es iſt unmöglich, daß eine unendliche Zahl von Wirkungen zugleich exiſtiren könte. Succeſſive aber kann auch eine endliche Urſache unendliche Wirkungen hervorbringen, ſo daß hieraus die Unendlichkeit der Macht Gottes noch nicht folgen würde. Ferner: Es läßt ſich nicht befriedigend darthun, daß Gott das vollkommenſte Weſen ſey, und geſetzt, dies wäre auch ſtreng erweislich, ſo würde doch auch damit die Unendlichkeit Gottes noch nicht erwieſen ſeyn. Es könte ein vollkommenſtes Weſen geben, das von keinem andern übertroffen würde, und darum doch nicht unendlich wäre. Eben ſo wenig läßt ſich nach Occam die Unendlichkeit des göttlichen Verſtandes erweiſen. Gott erkennt entweder alles deutlich oder undeutlich. Iſt das letztere, ſo haben

auch

auch wir Menſchen eine undeutliche Kentniß einer zahlloſen Menge möglicher Dinge, ohne daß wir darum unſerem Verſtande Unendlichkeit beyzulegen befugt wären. Iſt aber das Erſtere, ſo läßt ſich nicht beweiſen, daß ein endlicher Verſtand nicht auch eine Unendlichkeit von Dingen erkennen möchte. Occam hätte aller dieſer Argumentationen überhoben ſeyn können, da er einmal die Möglichkeit eines Vernunftbeweiſes für das Daſeyn Gottes ſelbſt bezweifelte.

Occam Quodlib. II q. 2. III. q. 1. VII, q. 17. ſq.

§. 831.

Als Zeitgenoſſe und Vertheidiger der Lehren Occam's machte ſich vorzüglich berühmt **Walther Burleigh** (Gualterus Burlaeus), ein Engländer von Geburt und Schüler des Scotus, der zu Paris ſtudirte, und vom Jahre 1337 an Lehrer der Philoſophie zu Oxford war. Wegen ſeines deutlichen Vortrages erhielt er den Beynamen Doctor planus et perſpicuus. Von ſeinen Schriften ſind ein Commentar über die Phyſik des Ariſtoteles und ein Werk de vita et moribus philoſophorum

am

am bekanteſten und merkwürdigſten. In dem letztern wird die Geſchichte der Philoſophen vom Thales bis zum Seneca abgehandelt, auf eine Art, die man nach dem Maaßſtabe der hiſtoriſchen Gelehrſamkeit jener Zeit überhaupt würdigen muß, zumal da Burleigh des Griechiſchen unkundig war. Das Todesjahr des Mannes iſt unbekant. Zu den ihm eigenthümlichen Philoſophemen könte man zuvörderſt ſeine Lehre von dem Ganzen und deſſen Theilen rechnen. Was aus Theilen zuſammengeſetzt wird, iſt Eins. Machen die Theile zuſammen das Ganze aus, ſo ſind ſie alle Eins. Das Ganze als ſolches hat alſo keine Theile und iſt untheilbar. Gleichwohl ſteht dies damit im Widerſpruche, daß das Ganze vorher als aus Theilen zuſammengeſetzt angenommen wurde. Wird eine Linie in zwey Theile getheilt; jeder Theil abermals in zwey Theile; ſo ſind jene erſten Theile Hälften, und dieſe letztern Theile Vierthel der Linie. Die Theile machen alſo weder einzeln, noch zuſammengenommen das Ganze aus. Soll nun das Ganze aus den Theilen beſtehn, ſo müßte es zugleich die Theile (die doch nicht das Ganze ſind) und das Ganze ſeyn, was ſich widerſpricht. Burleigh beſtimte alſo folgenden Unterſchied. Das Ganze unterſcheidet ſich von ſeinen Theilen durch ſeine Einheit, die den Theilen als ſolchen weder einzeln noch zuſammen-

men-

mengenommen zukomt. Aber was iſt die Einheit des Ganzen? Iſt ſie das Ganze ſelbſt, oder ein Theil deſſelben? B. antwortete: Sie iſt das Ganze ſelbſt. Das Ganze unterſcheidet ſich von einem Theile durch einen andern Theil; der ganze Menſch unterſcheidet ſich von ſeinem Kopfe durch die Hände oder Füße. Hingegen der Theil unterſcheidet ſich vom Ganzen nicht durch etwas Poſitives in ihm, ſondern durch etwas Privatives; der Kopf z. B. von dem ganzen Menſchen dadurch, daß ihm Hand oder Fuß fehlen.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III p. 856. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 215. ff. — *Burlæus* in Ariſtot. phyſ. I tract. 2. cap. 1.

§. 832.

Burleigh ſuchte ferner die Realität der Veränderung und Bewegung, die von Einigen geleugnet worden war, zu behaupten. Das Raiſonnement der Leugner war: Die Veränderung iſt nichts Einfaches, weil das Einfache auf einmal exiſtirt. Sie iſt aber auch nichts Zuſammengeſetztes, weil die Theile deſſelben ebenfalls auf einmal exiſtiren, und

und keine Succeſſion hier ſtatt findet. Sie iſt alſo überhaupt von den wirklichen Dingen, die bewegt werden, nicht verſchieden. Die räumliche Bewegung vornehmlich iſt weder Subſtanz, noch Quantität, noch Qualität; denn in Hinſicht auf dieſe bleibt das Bewegte durch die Bewegung ganz unverändert. Die Veränderung beſteht eigentlich nur aus Poſitivem und Negativem, oder dem wirklichen Dinge, und der Negation der Simultaneität. Die Bewegung erfodert, daß der Körper an einem Orte ſey, wo er vorher nicht war. Was alſo durch die Bewegung geſetzt wird, iſt nichts weiter, als ein Wirklich vorhandenes, und die Negation des Seyns deſſelben an einem Orte und des Zugleichſeyns an verſchiedenen Orten. An ſich ſelbſt iſt die Bewegung demnach nichts Poſitives und von dem bewegten Dinge Verſchiedenes. Motus non eſt ſecundum ſe totum res diſtincta a rebus permanentibus. Gegen dieſes Raiſonnement argumentirte Burleigh folgendermaßen: Die Bewegung iſt eine Thatſache der Erfahrung; Undinge können nicht Theile eines Dinges ſeyn, und die Bewegung und Veränderung wird folglich ganz aufgehoben, wenn ihr Weſen eine bloße Negation iſt. Die Ruhe iſt Privation der Bewegung. Beſtände nun die Bewegung aus Poſitivem und Negativem, ſo müßte auch die Ruhe daraus beſtehen, und daraus würde folgen, daß Ruhe und Bewegung

gung identiſch ſeyen. Denn die Ruhe hebt das Poſitive der Bewegung auf, und iſt inſofern Privation; ſie hebt aber auch das Negative derſelben auf, und iſt inſofern etwas Poſitives; denn nur durch das Poſitive kann das Negative aufgehoben werden; da nun aber Ruhe und Bewegung nicht einerley ſeyn können; ſo muß nothwendig die Bewegung auch etwas von dem bewegten Dinge reell Verſchiedenes ſeyn. So ſehr inzwiſchen Burleigh durch ſeine Gründe dieſes zu documentiren ſchien, ſo wenig hellte er doch zugleich auf, worin denn das Reelle der Bewegung, durch welches ſie ſich von dem bewegten Dinge unterſcheide, eigentlich beſtehe. Es ward nicht von ihm beſtimt (und konte auch nicht wohl beſtimt werden), ob ſie denn Subſtanz, oder Quantität, oder Qualität ſey. — Wie bey der Veränderung und Bewegung, ſo hatten auch Einige geläugnet, daß die Puncte, Linien und Flächen etwas von den Körpern reell Verſchiedenes ſeyen. Wären ſie dieſes, ſo könten ſie entweder Subſtanzen oder Accidenzen ſeyn; für Subſtanzen wird ſie aber Niemand erklären wollen; und Accidenzen erfodern ein Subject; was der Körper als ausgedehntes Ding in dieſem Falle nicht ſeyn kann, da der Punct keine Ausdehnung hat. Sie können auch nichts Einfaches ſeyn, weil ſich ſonſt in jedem Körper unzählige einfache Sub-

ſtanzen beſinden müßten. Burleigh bemühte ſich, hiergegen die Realität der Puncte, Linien und Flächen an und für ſich zu erhärten. Die Körperlichkeit (corporeitas), ſagte er, hat nothwendig eine Grenze; ſonſt müßte jeder Körper einen unendlichen Umfang haben. Dieſe Grenze iſt untheilbar, indem ſie ſonſt nicht Grenze ſeyn könte. Eine Höhe komt ihr alſo nicht zu, aber wohl eine Breite oder Tiefe (profunditas). Was wir mit den Augen wahrnehmen, iſt reell; das Auge nimt aber eine Breite ohne Höhe wahr, wenn es einen undurchſichtigen Körper bloß von einer Seite ſieht. Auf gleiche Art läßt ſich nach Burleigh die Realität der Linie beweiſen. Die Realität des Punctes folgt daraus, daß jede Kugel nothwendig einen Mittelpunct haben muß, und daß in der Peripherie derſelben ein Punct erfodert wird, wenn ſie ſoll berührt werden können. Dieſe Argumentation beruhte ganz auf der falſchen Vorausſetzung, daß durch die Sinne wirklich eine Realität wahrgenommen werde, namentlich durch das Auge, indem wir uns Puncte, Linien, Flächen, vorſtellen. Die Gründe für das Gegentheil waren durch dieſelbe im geringſten nicht widerlegt. Inzwiſchen war von der Vorſtellungsart Burleigh's eine Folge, daß er die Möglichkeit eines unendlichen Körpers leugnete, und nur eine endloſe Theilbarkeit deſſelben annahm. Die

Grün-

Gründe für das Gegentheil waren dieſe: Jede Größe kann in's Unendliche wachſen; es muß alſo eine unendliche Ausdehnung möglich ſeyn; die Ausdehnung kann immerfort getheilt werden; folglich iſt ein unendlich Kleines möglich, und, da die Ausdehnung in's Unendliche getheilt ſeyn kann, ſo muß ſie auch ſo getheilt ſeyn. Hierauf war die Antwort: Ariſtoteles nimt eine beſtimte Menge von Materie an, die nichts weiter vermehrt werden mag; es kann alſo nach ihm keinen Körper geben, der größer als dieſe Welt wäre, und ſo fließt hieraus die Unmöglichkeit eines unendlich ausgedehnten Körpers; dieſes gilt nun aber nicht von der Theilung; alſo die mathematiſche Vergrößerungsfähigkeit eines Ausgedehnten beweiſt noch nicht, daß ſie wirklich exiſtire. Zweytens: Die Theilung eines Continuum's erfodert die Möglichkeit der Theilung eines jeden Punctes desſelben; es kann aber die Theilung jedes einzelnen Punctes möglich, und die Theilung aller zuſammen unmöglich ſeyn; denn die Möglichkeit der letztern ergiebt ſich nicht nothwendig aus der Möglichkeit der erſtern. Die Möglichkeit der Theilung einzelner Puncte in's Unendliche beweiſt alſo nicht, daß das Ausgedehnte wirklich in's Unendliche getheilt ſey. Burleigh erwiedert, daß jene dieſer Folgerung auch nicht widerſpreche. Drittens: Ein

Continuum beſteht aus untheilbaren Partikeln; denn Etwas beſteht aus dem, worin es getheilt wird; das Ausgedehnte beſteht alſo aus Untheilbaren, weil es darin getheilt wird. Die Theilung konte entweder in untheilbare Partikeln geſchehen, oder in theilbare, die aber immer wieder eine neue Theilung zulaſſen. Nun kann aber etwas nur in Untheilbare getheilt werden, weil es nur in dasjenige getheilt werden kann, worin es theilbar iſt; nimt man an, daß die Theilung in Theilbare geſchehen ſey, ſo iſt ſie noch nicht vollendet; die Theilung muß alſo in Unth ilbare geſchehen. Burleigh antwortete hierauf aus Al-Gazels Metaphyſik: Wäre die Ausdehnung aus untheilbaren Puncten zuſammengeſetzt, ſo berührt von drey neben einander liegenden Theilen jeder äuſſerſte entweder eben das, was der andre im mittlern berührt, oder nicht. Iſt das Letztere, ſo iſt der mittlere Theil nicht untheilbar. Iſt das Erſtere, ſo durchdringt jeder äuſſere Theil den mittlern ganz; alle drey haben alſo nur einen und denſelben Ort, und ſind nicht mehr ausgedehnt, als Ein Theil ſeyn würde. Ferner: Wäre die Ausdehnung aus Puncten zuſammengeſetzt, ſo würde das Untheilbare theilbar ſeyn. Angenommen eine Ausdehnung beſtehe aus drey Puncten; dieſe würde in zwey Hälften getheilt; ſo ſind entweder in beyden Hälften zwey Puncte; oder in der einen zwey, und in der andern einer;

ner; oder endlich in jeder einer und ein halber. Das erſte iſt unmöglich; das andere widerſtreitet der Suppoſition, nach welcher die Hälften gleich ſeyn ſollen; und wird das dritte zugeſtanden, ſo iſt der Punct theilbar.

Burlaeus in Phyſ. Ariſt. III tract. 1. cap. 1. ſq. *Ibid.* I tract. II. cap. 1. *Ibid.* VI tract. 1. c. 2. Eine Kritik der Gründe Algazel's für die endloſe Theilbarkeit S. in Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. V. S. 223.

§. 833.

Burleigh war Realiſt. Nach ihm iſt das Allgemeine auch auſſerhalb der Seele in der Natur vorhanden, und folglich nicht bloßer Begriff. Erſtlich: Die Natur beabſichtigt zunächſt nicht die Individuen, ſondern die Gattungen; was aber die Natur bezweckt, iſt etwas auſſer der Vorſtellung Vorhandenes; alſo muß das Allgemeine eine objective Realität haben. Der Oberſatz iſt hier gar ſehr problematiſch; da die Gattungen nicht ohne die Individuen beſtehn können, ſo kann die Natur auch nur die Individuen und nicht die Gattungen bezwecken. Ein Anderes iſt, was die Erfah-

rung zu lehren ſcheint, daß die Natur auf die Erhaltung der Gattungen ſieht, wenn auch Individuen einzeln oder in Menge verloren gehn. Indem aber die Natur die Gattungen zu erhalten ſucht, erhält ſie doch immer nur die Individuen. Zweytens: Die natürliche Begierde ſtrebt nur nach dem Reellen. Sie iſt aber auf das Allgemeine gerichtet, z. B. auf Speiſe und Trank überhaupt, nicht auf beſtimte einzelne Speiſen oder Getränke; alſo muß das Allgemeine in der Natur exiſtiren. Auch dies Argument iſt eben ſo unbedeutend und ungültig, wie das vorherige. Was die Begierde verlangt, iſt immer z. B. eine individuelle Speiſe, keine allgemeine, womit ſie ſchlecht befriedigt ſeyn würde; nur daß ſie die Beſtimmung des Individuellen unter Mehrern dem Zufalle oder der Willkühr überläßt. Drittens: Gegenſtände, worüber Verträge geſchloſſen werden, ſind etwas wirklich Vorhandenes. Nun aber kauft man Gegenſtände im Allgemeinen, ohne an Individuen zu denken; alſo muß das Allgemeine objectiv reell ſeyn. Auch dies beweiſt nichts. Werden im Vertrage individuelle Gegenſtände als ſolche nicht benannt, ſo ſind jene doch immer auf dieſe, nie auf ein Allgemeines als ſolches gerichtet.

Burlaeus in Phyſ. Ariſt. I Tract. 1. c. 2.

§. 834.

§. 834.

Mit dem Ariſtoteles behauptete Burleigh auch die Ewigkeit der Welt. Für das Gegentheil hatte man ſich darauf berufen, daß die vergangene Zeit in einem itzigen Momente zu Ende, alſo nicht unendlich ſey, weil das Unendliche nie zu Ende kommen könne. Iſt die Zukunft unendlich, ſo kann ſie nie das Ende erreichen, und folglich kann auch die Vergangenheit es nicht erreicht haben. Burleigh argumentirte hiergegen ſonderbar genug: An der Seite, wo das Unendliche begrenzt iſt, kann es allerdings ein Ende erreichen. Hiermit gab er den Gegnern ihre Behauptung zu. Ein anderes Raiſonnement dieſer war: Jeder vergangene Augenblick war einmal künftig; mithin war es die ganze vergangene Zeit; die Zeit muß alſo einen Anfang gehabt haben; denn war jeder Augenblik einmal künftig, ſo konte man nie ſagen, es iſt ein Augenblik; ſondern es mußte im Gegentheile heißen: es iſt kein Augenblick. Burleigh leugnete, daß aus dieſem Argumente ein Anfang der Zeit folge, ohne doch ſeine negative Behauptung hinlänglich zu erhärten. Uebrigens trug er die gewöhnlichen Gründe für die Welteẇigkeit vor; bekannte ſich aber doch, dem Kirchenglauben gemäß, zu der entgegengeſetzten Lehre.

Burlaeus in Phyſ. Ariſt. VIII tractat. 1. c. 3.

§. 835.

Ein Schüler Occam's war Johann Buridan, gebürtig aus Bethůne in der Grafſchaft Artois. Sein Geburtsjahr iſt ungewiß. Als Schüler Occam's kann er aber nicht ſo früh gebohren ſeyn, wie die Apologie der Liebeshändel, die er mit der Johanna, Gemahlin Philipps des Schönen gehabt haben ſoll, vorausſetzt. Er ward Lehrer der Theologie zu Paris, mußte aber als ein eifriger Nominaliſt von dort entfliehen, um einer allgemeinen Verfolgung auszuweichen, welche damals gegen die Nominaliſten in Frankreich erhoben wurde. Er begab ſich nach Wien, veranlaßte, daß man den Pabſt um Erlaubniß, daſelbſt alle Wiſſenſchaften auſſer der Theologie zu lehren, angieng, welche derſelbe auch im Jahre 1356 ertheilte, und ward inſofern der erſte Stifter der dortigen Univerſität. Als Philoſoph hat ſich Buridan vorzüglich durch ſeine Lehre von der Freyheit berühmt gemacht. Der Eſel des Buridan iſt zum Sprichworte geworden, ohne daß ſich in B's Schriften oder ſonſt eine Erläuterung fände, woher das Sprichwort entſtanden ſey. Bayle vermuthete,

thete, es habe in einem von B. gegen die Freyheit gebrauchten Beyſpiele ſeinen Grund, daß ein Eſel, der in gleichem Grade hungrig und durſtig wäre, wenn er in gleicher Entfernung von Futter und Waſſer geſtellt würde, umkommen müßte, weil hier kein Entſcheidungsgrund iſt, was er zuerſt genießen ſolle. Das Todesjahr Buridan's iſt ebenfalls unbekannt.

Bayle Dict. crit. Art. *Buridan. Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. V. III. p. 854.

§. 836.

Um die Lehre von der Freyheit aufzuklären, warf Buridan die Frage auf: Ob der Wille unter gleichen Umſtänden ſich bald zu der einen bald zu der andern von entgegengeſetzten Handlungen beſtimmen könne? Wird dies bejaht, ſo iſt gar keine Beſtimmung des Willens vorhanden; denn der Wille ſchwebt gleichgültig zwiſchen entgegengeſetzten Handlungen, und es fehlt durchaus an einem Entſcheidungsgrunde. Wird es verneint, ſo iſt damit alle Freyheit aufgehoben. Gewöhnlich ſtellte man die Frage ſo: Ob der Wille von irgend einem Objecte nothwendig determinirt werde? Die Antwort war: Der letzte Zweck

des Wollens ſey das höchſte Gut, und in Beziehung auf dieſes werde der Wille nothwendig beſtimt; allein es gebe mancherley Gegenſtände, die der Wille als Mittel zu dem Zwecke wollen könne, und in Beziehung auf dieſe ſey er frey, weil er die Wahl bald des einen bald des andern hätte. Wird auch dieſes letztere geleugnet, ſo iſt gar keine Freyheit, und dann ſind auch weder Verdienſt noch Schuld möglich. Man nehme inzwiſchen an, daß Jemand nothwendig durch Umſtände zu einer Handlung determinirt wird, ſo ſteht es doch in ſeiner Gewalt, den Entſchluß zu der Handlung zu ändern. Aber zu dem Entſchluße war der Wille entweder beſtimt oder nicht; im erſtern Falle läßt er ſich nicht ändern; im andern gebricht es an einem Entſcheidungsgrunde. Nun könte man ſagen: Jemand iſt genöthigt, ſo zu handeln, wie er handelt; gleichwohl iſt er dafür verantwortlich, weil er Urſache wird, daß die Gegenſtände in dieſe Lage kamen. Geht man aber höher hinauf, als der Handelnde anfieng, Urſache zu ſeyn, ſo entſteht wieder die Frage: Wurde er nothwendig durch die Umſtände beſtimt, ſo zu wollen, oder nicht? Denn war er nicht Herr über ſein Handeln, konte er auch nicht ſelbſtſtändige Urſache desſelben ſeyn. Sonach bleibt nichts übrig, als daß der Wille entweder durch die Umſtände nothwendig zum Wollen determinirt

wird;

wird; oder daß er unter gleichen Umſtänden verſchieden wählen könne. Durch das erſtere wird alle Freyheit, durch das andere alle Beſtimmung des Willens nach Entſcheidungsgründen, oder alle verſtändige Willensbeſtimmung aufgehoben. In dem letztern Falle hätte auch das Wollen gar keine Urſache, welches anzunehmen doch offenbar ungereimt iſt. Buridan vermochte die Schwierigkeiten, welche die Löſung ſeiner Frage die Freyheit betreffend hat, nicht wegzuräumen. Da aber doch der Determinism nach ſeinem Gefühle ſich nicht mit Religion und Moralität vertrug, ſo nahm er die Lehre der Kirche als Glaubensartikel an, daß der Wille unter einerley Umſtänden verſchiedene Entſchließungen faſſen kann.

Buridanus in Ariſt. Ethic. Nicom. (Oxon. 1637) III q. 1. Vergl. Tiedemann's Geiſt der specul. Phil. B. V S. 228 ff.

§. 837.

Buridan zog auch noch einige andere zu der Lehre von der Freyheit gehörige Puncte in Erwägung. Geht im Willensvermögen vor der Thätigkeit des Wollens eine andere Thätigkeit oder Diſpoſition her, durch welche die Thätigkeit des Wollens bewirkt wird? Das Wil-

Willensvermögen muß durch Etwas zum Wollen beſtimt werden; inſofern es dieſes Beſtimmende aufnimmt, verhält es ſich leidend; das Beſtimmende des Wollens muß demnach eine beſondere Thätigkeit oder Diſpoſition ſeyn, die vor dem Wollen hergeht. Buridan entſchied die Frage ſo, daß durch das Urtheil der Seele über den Werth oder Unwerth des Gegenſtandes im Willensvermögen ein Gefallen oder Misfallen erweckt werde, und dadurch werde der Wille beſtimt, den Gegenſtand entweder zu wollen oder nicht zu wollen. Dieſe Erklärung wird dadurch unbrauchbar, daß das Wohlgefallen oder Misfallen an einem Gegenſtande von dem Urtheile über den Werth oder Unwerth dieſes vorausgeſetzt, aber nicht erzeugt wird. Eine andere mit jener zuſammenhangende Frage war; Kann der Wille unter zwey Gütern, einem größern und einem kleinern, die beyde nicht zugleich gewählt werden können, das geringere wählen? Einige glaubten zur Behauptung der Freyheit die Frage bejahen zu müſſen; andere erhoben gegen die Bejahung mehrere Einwürfe. Die letzten beriefen ſich darauf, daß das geringere Gut in Vergleichung mit dem größern ein Uebel ſey, und wenn der Wille jenes vorzuziehn vermöge, ſo folge daraus, daß er ſelbſtſtändig das Böſe wählen könne. Durch die Freyheit würde der Menſch alſo nicht vollkomner, ſoferne er im

Stan=

Stande wäre, zu ſeinem eigenen Verderben zu handeln. Es müſſe auch ein größeres Gut den Willen allemal ſtärker reizen, als ein geringeres, und ſo werde der Wille ſtets determinirt, jenes vorzuziehen. Wurden dieſe Gründe zugeſtanden, ſo wurde damit die Freyheit in der That aufgehoben. Buridan nahm alſo an, daß der Wille unter gleichen Bedingungen das geringere Gut dem größern nicht vorziehen könne; gleichwohl werde er nicht nothwendig zum Wollen des größern Gutes determinirt, weil er ſeinen Entſchluß aufzuſchieben und einer genauern Unterſuchung anheimzuſtellen vermöge; müſſe der Wille wählen, ſo ſey er freylich durchaus genöthigt, das größere Gut zu wählen. Vergebens bediente ſich Buridan dieſer Ausflucht, um den Determinim abzulehnen und die Freyheit zu retten; denn er gab eigentlich die Argumente der Gegner zu; und das Vermögen des Aufſchubs der Entſchließung, das der Sele zukommen ſolle, konte ſich in dem Falle, daß das größere Gut ſtärker reizte als das geringere, ſchwerlich äuſſern; auch mußte doch am Ende gewählt werden, und was gab denn der Wahl den Ausſchlag? — Eine dritte hierher gehörige Frage: Kann der Wille etwas wollen oder nicht wollen ohne oder gegen alles Urtheil der Vernunft? Diejenigen, welche die Frage verneinend beantworteten, hoben alle Freyheit auf. Wurde ſie bejahend be-

beantwortet, ſo folgte, daß der Wille etwas ohne alle Kentniß deſſelben, oder etwas als Böſes erkantes wollen könne. Gleichwohl unterſcheidet ſich die vernünftige Begierde von der ſinnlichen eben dadurch, daß jene durch Kentniß des Guten oder Böſen beſtimt wird; dieſe nicht; jene alſo ohne Kentniß des Gegenſtandes überhaupt ſich gar nicht äuſſern kann. Man könte hiergegen ſagen, daß wir doch zur Erreichung eines Zweckes oft unbekante Mittel ſuchen; allein in dieſem Falle kennen wir doch den Zweck; und von den geſuchten Mitteln läßt ſich nicht behaupten, daß ſie uns ſchlechthin unbekant, ſondern nur daß ſie für unſere Wahl nicht beſtimt ſeyen; denn etwas, das uns ſchlechthin unbekant iſt, kann auch nicht von uns gewollt werden. Um inzwiſchen die Freyheit zu behaupten, meynte Buridan, müſſe man annehmen, daß der Wille, obgleich er nichts anders möglicherweiſe wollen könne, als was ihm als ein Gut erſchiene, dennoch das für gut erkannte auch nicht wollen, d. i. das Streben nach demſelben hemmen und aufſchieben, auch etwas, das in gewiſſem Betrachte als Uebel, in einem andern als Gut vorgeſtellt werde, begehren könne. Auch durch dieſe Argumentation Buridan's wurden ſeine Gegner nicht widerlegt.

Buridanus in Ariſt. Ethic. ad Nicom. III. q. 3. ſq.

§. 838.

Ein Zeitgenoſſe der bisher angeführten Scholaſtiker war auch Thomas aus Straßburg (de Argentina). Sein Geburtsjahr iſt unbekant; er gehörte zu dem Auguſtiner Eremiten Orden; ward Lehrer der Theologie zu Paris; 1345 Generalprior des Ordens auf dem Convente zu Paris; und ſtarb 1357. Er war eifriger Anhänger des Aegidius de Colonna, und alſo eifriger Realiſt. Ariſtoteles hatte den Satz aufgeſtellt: Das Eins ſey Etwas (Ding), und das Etwas ſey Eins. Es gäbe folglich eine mit dem Dinge identiſche Einheit; auſſer dieſer aber ein Einheit als beſonderes Prinzip der Zahl. Da ſich der Stagirit offenbar hier hatte eine Verwechſelung zu ſchulden kommen laſſen; ſo behaupteten mehrere ſpätere Philoſophen, vornehmlich Avicenna, welchen Thomas ausdrücklich anführt, daß zwiſchen der Einheit des Dinges und der Einheit als Principe der Zahl kein Unterſchied ſey. Averrhoes hatte hierin den Avicenna beſtritten, und ſo war der Streit von den Scholaſtikern fortgeführt worden, jedoch ſo, daß ſie meiſtens auf die Seite des Averrhoes tra-

traten, und die Verſchiedenheit jener Einheiten behaupteten. Thomas erklärte ſie für ſo verſchieden, wie das Poſitive vom Privativen. Die Einheit, die ſich ſo weit erſtreckt, wie das Ding, iſt privativ; der Gegenſtand an ſich ſelbſt heißt Ding; ſofern er aber nicht von ſich getheilt iſt, heißt er Eins. Hingegen die Einheit als Princip der Zahl iſt poſitiv; dem die diſcrete Gröſſe iſt poſitiv, von welcher ſie die Gattung ausmacht. Beyde Einheiten entſpringen daher, daß es eine zwiefache Mehrheit giebt. Die erſte beruht auf formellen Unterſchieden, und findet ſich ſowohl bey materiellen als immateriellen Gegenſtänden; jeder Gegenſtand iſt Eins, ſofern er formell von andern verſchieden iſt. Die andere beruht auf Theilung der Ausdehnung, und findet ſich nur bey materiellen Dingen; ſie iſt discrete Quantität, und heißt Zahl, wovon das Princip die Zahleneinheit iſt. Bey dem ganzen Unterſchiede, den man zwiſchen der Einheit des Dinges und der Einheit der Zahl machte, und der nach der richtigen Bemerkung eines neuern Geſchichtſchreibers der Philoſophie durch den griechiſchen Ausdruck beym Ariſtoteles veranlaßt war, lag eine Verwechſelung der Identität mit der Einheit zum Grunde. Die Natur der Zahl beſtimte Thomas nach mehrern ſeiner Vorgänger noch folgendermaßen: Sie wird durch Empfindung erkannt, und iſt alſo

ein

ein reelles objectiv exiſtirendes Ding. Wäre ſie nicht reell, und Niemand da, der zählte, ſo würde ein Reicher nicht mehr Geldſtücke haben, als ein Armer. Auch ſind die Zahlverhältniße, die Hälfte, das Doppelte, u. w. reell; es müſſen alſo auch die damit verbundenen Zahlen ſeyn. Sie iſt endlich von dem Gezählten weſentlich verſchieden; denn das Gezählte iſt Quantität. Dieſer Vorſtellungsart ſetzten nun Andere, wie Scotus und ſeine Schule, entgegen, daß die Zahl zwar etwas auſſer der Seele Vorhandnes ſey, aber doch nicht für ſich und abgeſondert beſtehe, wie eine Subſtanz und ihre Qualitäten. Hier blieb aber freylich das Problem übrig, was man ſich denn unter der objectiven Zahl denken ſolle, wenn ſie weder als Subſtanz, noch als Qualität gedacht werden kann?

Thomas de Argentina in Mag. ſent. I diſt. 24. art. 3. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Phil. B. V. S. 235.

§. 839.

In Anſehung der zuſammengeſetzten Dinge nahm Thomas mehrere Arten an. Er ſtatuirte erſtlich Zuſammenſetzung aus Materie

 und

und Form, die er aber wieder zwiefach unterſchied: erſtlich diejenige, wo die Materie etwas bloß Potentielles iſt, wie bey den Körpern, und nicht reine Exiſtenz bezeichnet (ein Begriff, der durchaus unverſtändlich iſt); zweytens die Zuſammenſetzung aus Seyn und Weſen (ex Eſſe et Eſſentia); drittens die Zuſammenſetzung aus Geſchlecht und Differenz; viertens endlich die aus Subſtanz und Accidens. Daß es dieſer Eintheilung der Zuſammenſetzung an einem beſtimten Theilungsgrunde fehlte, fällt in die Augen; denn die Zuſammenſetzung aus Seyn und Weſen iſt mit in der vierten Art begriffen, und wurde vermuthlich nur deßhalb vom Thomas unterſchieden, weil es ihm ſeltſam vorkam, das Weſen als bloßes Accidens des Seyns zu betrachten. Jede dieſer Zuſammenſetzungen hat nach Thomas Realität, wenn ein Theil derſelben ohne den andern ſeyn kann. Da hierbey nicht auf den Unterſchied zwiſchen logiſcher Sonderung und phyſiſcher Theilung geachtet war, ſo herſcht auch eine große Unbeſtimtheit darin, was Thomas eine reelle oder nicht reelle Zuſammenſetzung nennt. Reelle Relationen nennt er ſolche, welche auch auſſerhalb dem Begriffe in den Objecten angetroffen werden; nicht reelle diejenigen, die bloß auf Begriffen beruhen. So waren ihm Gleichheit, Ungleichheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, die Hälfte, das Doppelte, reelle

Rela-

tionen; hingegen die Identität des Dinges mit ſich ſelbſt eine nicht reelle, weil dieſe nicht wirklich in dem Dinge ſich findet, ſondern daher entſteht, daß das Ding als zweymal vorhanden gedacht wird. Es wurde hiergegen eingeworfen, daß die Verſchiedenheit ein reelles Verhältniß ſey, folglich müſſe es auch die Identität ſeyn. Um dieſem Einwurfe auszuweichen, unterſchied Thomas zwiſchen abſoluter und relativer Identität. Die erſtere iſt die Einheit eines Dinges und der Theilung entgegengeſetzt; die andere iſt die Relation des Dinges zu ſich ſelbſt, und dieſe ſteht der relativen Verſchiedenheit nicht entgegen. Aber dieſer Unterſchied zwiſchen abſoluter und relativer Identität iſt eine bloße leere Spitzfindigkeit, und daß die relative Identität der relativen Verſchiedenheit nicht entgegenſtehe, war ein logiſcher Irrthum.

Thomas de Argentina in Mag. ſent. lib. 2. diſt. 3. cf. lib. 1 diſt. 31.

§. 840.

Die damals ſo beſtrittene Lehre von der Möglichkeit der Vermehrung der Grade der Intenſion hat Thomas ſehr ſorgfältig bearbei-

beitet. Aegidius von Colonna erklärte die Formen, alſo die Kräfte und Vermögen, für unveränderlich, weil ſie nur einerley Weſen und Definition hätten. Die Verſchiedenheit der Grade kann alſo nur daraus entſtehen, daß die Subjecte eine verſchiedene Fähigkeit haben, jene Formen anzunehmen. Mit dieſer Erklärung war aber das Problem noch nicht gelöſt. Jene Fähigkeit der Subjecte ſetzt auch die Möglichkeit eines Zuwachſes der Intenſion voraus, und nach dieſer iſt eben die Frage. Entweder wird man alſo hier in's Unendliche zurückgetrieben, oder man muß eine Form annehmen, die ihrer Natur nach eine Verſchiedenheit der Grade zuläßt. Thomas wollte den Grund der Intenſionsvermehrung in der Dichte und Dünnheit finden, die beyde durch äuſſere Urſachen ſehr verſchieden, und zwar doch nur bis auf eine gewiße Grenze, beſtimt werden könten. So entſtehe größere oder geringere Wärme, Kälte, Schwere, Leichtigkeit u. w. Thomas argumentirte hierbey zugleich gegen andere Meynungen dieſen Punct betreffend. Scotus hatte behauptet, die Form werde intenſiv vermehrt durch Zuſatz eines neuen Theils, der mit dem vorhergehenden von gleichem Weſen ſey. Die Hitze werde größer durch Zuſatz von Feuer, das Bley ſchwerer durch Zuſatz von Bley. Hier blieb aber die Schwierigkeit, daß von einer intenſiven, nicht von einer extenſiven

ſiven Vermehrung die Rede war, und jener Zuſatz keine größere Ausdehnung zur Folge hatte, welche er, falls die Erklärung richtig war, hätte haben müſſen; ferner wie ein Abſtractum als Theil zu einem andern hinzukommen und mit dieſem ein Concretum bilden könne. Eine andere Meynung war, daß bey dem hinzukommenden neuen Theile der vorhergehende verſchwinde, und nur jener beſſere bliebe. Hier iſt aber die Erhöhung des Grades der Intenſion ſowohl als die Verringerung deſſelben unbegreiflich. Alexander Auguſtinienſis nahm an, daß die Qualitäten, zwar nicht in ihren weſentlichen, aber in ihren zufälligen Theilen, verſchiedene Grade der Intenſion zuließen. Unter den zufälligen Theilen einer Qualität überhaupt genommen läßt ſich aber nichts Beſtimmtes denken. Noch eine andere Erklärung des Aureolus, deren Thomas erwähnt, iſt ganz unverſtändlich.

Thomas de Argentina in Mag. ſent. lib. I. diſt. 17. art. 2.

§. 841.

Bey dem Begriffe, welchen Thomas von den verſchiedenen Arten der Zuſammenſetzung

hatte, läßt ſich das Eigenthümliche ſeines Begriffes von der Einfachheit Gottes leicht erklären. Gott iſt einfach, weil bey ihm gar keine Zuſammenſetzung ſtatt findet. Nicht die ſubſtantielle aus Materie und Form, Geſchlecht und Differenz. Alſo auch nach Thomas gehört Gott unter kein Geſchlecht. Nicht die accidentelle; denn ſeine abſolute Natur iſt gar nicht mit einem Accidens verbunden. Nicht die modale; Gott hat gar keine Modi, weder abſolute, noch relative. Ueberhaupt ſchließt die Unveränderlichkeit Gottes alle mögliche Zuſammenſetzung bey ihm aus. Gleichwohl müſſen der Gottheit gewiße Eigenſchaften beygelegt werden; und ſobald dieſes geſchieht, entſteht gleich die Frage: wie die Mehrheit der Prädicate Gottes mit der Einfachheit desſelben zu vereinigen ſey? Soll die letztere erhalten werden, ſo darf man in Gott weder eine reale Verſchiedenheit ſeiner Eigenſchaften an ſich und unter einander ſelbſt, noch auch eine logiſche im Begriffe ſetzen; denn ſonſt erſcheinen dieſe Eigenſchaften ſofort als trennbar, und daraus folgt eine Zuſammenſetzung in der Natur Gottes. Der Begriff von der Mehrheit der göttlichen Eigenſchaften beruht alſo lediglich auf einer Vergleichung Gottes mit den Geſchöpfen. Die Geſchöpfe haben mehrere Eigenſchaften, die in der höchſten Vollkommenheit gedacht auch der Gottheit nicht abgeſprochen werden können;

ſie kommen alſo auch der Gottheit zu, ob ſie gleich im Weſen dieſer an ſich ſelbſt genommen keine Mehrheit, ſondern nur eine abſolute Einheit ausmachen.

Thomas de Argent. in Mag. ſent. I diſt. 6. art. 2.

§. 842.

Ein anderer Deutſcher, der ſich damals durch ſeine Philoſophie Ruhm erwarb, war Marſilius aus Ingen, gewöhnlich ein Schüler Occam's genannt, wahrſcheinlich aber ein Zögling des Thomas von Straßburg, auf den er ſich wenigſtens oft beruft. Seine Lebensumſtände ſind ungewiß. Er lehrte um's Jahr 1370 die Theologie zu Paris, kehrte aber nach Deutſchland zurück, wie Einige wollen, zufolge einem Rufe nach der damals neu errichteten Univerſität Heidelberg, oder wie Andere vorgeben, was ſich inzwiſchen nicht mit dem Charakter der Philoſophie des Marſilius verträgt, weil er nebſt andern Nominaliſten in jener Periode der Verfolgung, die ſich gegen die nominaliſtiſche Partey in Frankreich erhob, von dort vertrieben wurde. Er ſtarb im Jahre 1396. Sehr verdient machte ſich Marſi-

lius zuvörderſt um die Aufklärung und genauere Beſtimmung der Begriffe, Zeit, Ewigkeit, Aevum, und Dauer. Die drey erſtern erklärte er für Gattungen der Dauer des Exiſtirenden, und für verſchiedene Arten des Daſeyns. Ein Weſen exiſtirt entweder unvollſtändig, ſo daß es ſeine Wirklichkeit zu erweitern ſtrebt, und noch etwas anderes werden kann, als was es iſt; oder es exiſtirt vollſtändig, indem ſeine Wirklichkeit keines Zuſatzes weiter fähig iſt. Die Exiſtenz des letztern läßt ſich wiederum auf eine zwiefache Art denken, entweder ſo, daß die vollendete und unveränderliche Exiſtenz eines Weſens in einem andern Weſen Grund und Anfang hat, und es von dieſem mit allen ſeinen Beſtimmungen abhängt; oder ſo, daß ſie ſchlechthin durch ſich ſelbſt nothwendig und ohne allen Anfang iſt. Das Daſeyn eines unvollſtändig exiſtirenden Weſens wird nach Veränderungen beſtimt und gemeſſen, und die Reihe dieſer Veränderungen heißt die Zeit; das Daſeyn des vollſtändig exiſtirenden Weſens, das aber einen Anfang hat, heißt Aevum; das nothwendige Daſeyn eben eines ſolchen ohne allen Anfang heißt Ewigkeit. Von den beyden letztern Arten des Daſeyns iſt die Veränderung oder Succeſſion ausgeſchloſſen.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. III p. 855. *Marſilius ab Inghen* in Mag ſent. lib. I. q. 22. art. 3. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 245. ff.

§. 843.

Auf gleiche Art giebt von dem philoſophiſchen Talente des Marſilius ſeine Lehre von drr Relation einen Beweis. Steht ein Ding zu ſich ſelbſt in einem reellen Verhältniße? Marſilius bejahte oder verneinte die Frage, je nachdem der Begriff eines reellen Verhältnißes beſtimt wurde. Ein Ding iſt ſich ſelbſt wirklich gleich, es mag von einem Verſtande ſo gedacht werden, oder nicht; jenes Verhältniß iſt alſo nicht ein bloß logiſches, das wegfällt, ſo wie das Objert auſſerhalb dem Begriffe genommen wird. Wird aber unter einem reellem Verhältniße eine reelle Verſchiedenheit der auf einander bezogenen Dinge verſtanden; ſo kann das Verhältniß eines Dinges zu ſich ſelbſt nicht für ein reelles gelten. Marſilius urtheilte offenbar über dieſe Materie viel richtiger, als ſein Lehrer.

Marſil. ab Inghen in Mag. Sent. I quaeſt. 33. art. I.

§. 844.

Inwieferne den Geſchöpfen ein verſchiedener Grad der Vollkommenheit zugeſchrieben werden könne, machte Marſilius zum Gegenſtande einer beſondern Unterſuchung. Die abſolute Vollkommenheit ſchließt allen Mangel, alle Abhängigkeit von andern aus, und kann durch nichts übertroffen werden. Einem abhängigen Weſen kann ſie folglich nicht zukommen, indem dieſes immer zu ſeiner Erhaltung der Mittheilung einer Vollkommenheit von auſſen bedarf. Die Vollkommenheit überhaupt läßt ſich in eine weſentliche und eine zufällige unterſcheiden; die erſtere beſteht in der abſoluten Güte des Weſens eines Dinges; die andere in der Güte der mit dem Weſen verbundenen Eigenſchaften. Vollkommenheit überhaupt iſt dasjenige, was einem Dinge gut iſt, und zu ſeinem Weſen paßt. Sind zwey Dinge abſolut, ſo kann das eine ohne das andere durch die Grundurſache erhalten werden. Hieraus folgerte nun Marſilius: Alle Vollkommenheit eines abhängigen Weſens beſteht in dem, was ſeine Exiſtenz ausmacht; denn die Exiſtenz drückt ein Gutes aus; und es iſt ein Widerſpruch, daß ein Ding ohne ſeine weſentliche Vollkommenheit exiſtirte. Nun gehören aber zur Exiſtenz eines jeden erſchaffenen Dinges Materie und Form; die weſentliche Vollkom-

kommenheit desſelben kan alſo auch nur in der Materie und Form desſelben liegen. Was auſſer dem Weſen eines Dinges dieſem noch angemeſſen oder zuträglich iſt, macht die zufällige Vollkommenheit desſelben aus. Soferne demnach die Dinge ſpeciſiſch verſchieden ſind, ſind ihnen auch ſpeciſiſch verſchiedene weſentliche Vollkommenheiten eigen. Hierauf gründet ſich auch das gemeine Urtheil, daß ein Menſch, ein Thier, vollkomner als andere iſt. Nach dieſen allgemeinen Erörterungen beſtimt Marſilius für die verſchiedenen Vollkommenheitsgrade der Geſchöpfe eine Art von Stufenleiter. Das geiſtige Weſen, das ohne Körper exiſtiren kann, hat ein vollkomneres Weſen, als ein ſolches, das zu ſeiner Wirkſamkeit eines Körpers bedarf. Wiederum iſt der Menſch vermöge ſeiner geiſtigen Natur vollkomner, als alles Körperliche. Den Himmel, die Sonne, den Mond und die Geſtirne, auch wenn ſie nicht beſeelt ſeyn ſollten, hält Marſilius für vollkomner dem Weſen nach, als die unvernünftigen Thiere; eine Meynung zu der er offenbar durch misverſtandne Ariſtoteliſche Begriffe verleitet wurde.

Marſilius ab Ingben in Mag. Sent. I. quaeſt. 1. art. 2.

§. 845.

§. 845.

Auch die Frage: Ob Gott unter keinen Geſchlechtsbegriff gehöre? wurde von Marſilius ſehr ſcharfſinnig beantwortet. Gott muß nach ihm nothwendig eine Subſtanz ſeyn; denn iſt er das nicht, ſo gehört er zu gar keiner Claſſe von Dingen; und es kann ihm ſchlechterdings kein Prädicat beygelegt werden. Gott iſt alsdenn weder Urſache, noch handelt er, noch ſteht er in irgend einem Verhältniße zur Welt. Wenn Gott aber eine Subſtanz iſt, ſo bedarf doch der Begriff der göttlichen Subſtanz noch einer genauern Beſtimmung. Die Subſtanz kann bald ein Subject mit Beſchaffenheiten bezeichnen; bald ein Subject mit reellen Accidenzen; bald ein Weſen; bald endlich etwas durch ſich ſelbſt Beſtehendes. Nimt man den Begriff der Subſtanz in der erſtern Bedeutung, ſo iſt er auf die Gottheit nicht anwendbar, weil die Inhärenz von Accidenzen eine Veränderlichkeit des Dinges mit ſich führt. Bloß alſo in der letzten Bedeutung kann die Gottheit eine Subſtanz genannt werden, wobey denn aber freylich die Möglichkeit der Prädicate, die auch der göttlichen Subſtanz zukommen müſſen, einen neuen Anſtoß giebt. Mit Hülfe des Begriffes der Subſtanz kann Gott nun auch als Urſache und Schöpfer der Dinge gedacht werden. Hier warf auch Marſilius

ſilius die Frage auf: Iſt die Macht Gottes unendlich, und kann er alſo eine Unendlichkeit von Dingen hervorbringen? Er leugnete die Möglichkeit eines Beweiſes der bejahenden Beantwortung. Die unendliche Macht Gottes läßt ſich nicht aus der Erfahrung darthun, da uns dieſe immer nur endliche Wirkungen zeigt. A priori, glaubte Marſil, könne ſie auch aus dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit Gottes nicht erwieſen werden; den dieſe erſtrecke ſich nur auf ſein Weſen, und aus ihr folge die unendliche Macht in Beziehung auf eine Hervorbringung der Auſſendinge nicht. Hier war Marſilius aber mit ſich ſelbſt, ſoferne er die Modi Gottes mit dem Weſen desſelben identiſch erklärte, und mit dem Begriffe der abſoluten Vollkommenheit Gottes, der nothwendig auch unendliche Macht in ſich ſchließt, in offenbarem Widerſtreite. — Zur Schöpfungstheorie gehörte ferner das ebenfalls vom Marſilius behandelte Problem: Ob Gott die gegenwärtige Welt beſſer, oder eine andere beſſere Welt habe ſchaffen können? Marſilius bejahte die Frage. In Anſehung der zufälligen Beſchaffenheiten kann jeder Theil der Welt von Gott beſſer geſchaffen werden; denn jedes Ding, das Grade der Intenſion zuläßt, kann vollkomner ſeyn, als es iſt, und dieſes Vollkomnere kann Gott zur Wirklichkeit bringen. Dergleichen Dinge ſind aber ſehr viele in der

Welt

Welt vorhanden. Das Weſen der Dinge ſelbſt oder die ſubſtantielle Form derſelben iſt nach M. keiner größern Vollkommenheit fähig. Auch kann Gott eine andere beſſere Welt ſchaffen; denn er kann ſie extenſiv und intenſiv vervollkomnern und erweitern, nach ſeiner unendlichen Macht, die M. hier als unbezweifelt annahm, ungeachtet er vorher die Unerweislichkeit derſelben behauptet hatte. Auch berief ſich M. zum Beweiſe darauf, daß die Welt immer beſſer werde, ſoferne täglich neue Seelen zum Daſeyn kämen; was denn doch ſehr problematiſch iſt. Den alten Einwurf Epikur's, daß wenn Gott die Welt nicht beſſer ſchaffen wollte, ſo war er neidiſch und bösartig, und wenn er ſie nicht beſſer ſchaffen konte, ſo war er ohnmächtig, lehnte M. dadurch ab, daß bey Gott ſchlechterdings kein Grund und Object des Neides exiſtirte; daß es durchaus von ihm abhing, ſo viele und ſo vollkomne Dinge zu ſchaffen, wie er wollte, und er nicht verbindlich war, ihnen einen gewißen oder den höchſten Grad der Vollkommenheit zu geben, den ſie erhalten konten.

Marſil. ab Inghen in Mag. ſent. I. quaeſt. 12 art. 2. *Ibid.* quaeſt. 42. art. 2. ſq.

§. 846.

Die Abkunft der thieriſchen Seelen (anima animalis) erklärte Marſilius auf eine eigene Art, um dadurch Zweifeln auszubeugen, welche gegen die gangbare Vorſtellungsart davon erhoben waren. Nach den alten Phyſikern ſtamte ſie aus einem der Elemente ab. Aber Ariſtoteles nannte die Seele eine Form; ſetzte die Form der Materie, und alſo auch den Elementen, entgegen, die zur Materie gehören; die thieriſche Seele konte zufolge dieſer Theorie nicht aus den Elementen entſtanden ſeyn. Marſil beſtimte daher den Zuſammenhang der thieriſchen Seele mit der Materie in Anſehung des Entſtehungsgrundes jener folgendermaßen. Die thieriſche Seele als Form ſtamt nicht ſo aus der Materie ab, als ob ſie ein Theil derſelben wäre; ſie exiſtirte auch nicht reell vor ihrer beſtimten Entſtehung in der Materie, denn da würde ſie ebenfalls ein Theil der Materie geweſen ſeyn; ſie ſtammt auch nicht deßwegen aus der Materie her, weil ſie in derſelben entſteht, und mit ihr gemeinſchaftlich wirkt; ſondern ihre Ableitung aus der Materie heißt nur ſo viel, daß ſie aus dem Vermögen der Materie (de potentia materiae) unter Vorausſetzung der Kraft eines wirkenden Weſens mittelbar oder unmittelbar erzeugt wird. Marſilius zog hieraus die Folgerung, daß

die

die thieriſchen Seelen, da ſie aus der Materie erzeugt werden, auch ausgedehnt ſind, wie die Körper, und ſich in jedem Individuum befinden. Die ganze Erklärung beruhte, wie man ſieht, auf einem durchaus unverſtändlichen Begriffe von dem Vermögen der Materie, das doch nicht anders wirkſam ſeyn kann, als unter Vorausſetzung einer beſondern wirkenden Urſache, mithin bloße Receptivität ohne Subſtrat, d. i. ein ganz leerer Begriff iſt. Wie die thieriſche Seele ausgedehnt ſeyn könne, ohne ein Theil der Materie zu ſeyn, iſt vollends unbegreiflich. Ueberdem legt **Marſilius** ihr ausdrücklich Theile bey; ſie iſt im ganzen Körper des Thiers gleich verbreitet, und auch gleichartig, indem mehr ſpecifiſch verſchiedene Weſen nicht Eins ausmachen können, weil die ſpecifiſche Verſchiedenheit eine abgeſonderte Exiſtenz zur Folge hat. Wird eine Verſchiedenartigkeit der Seelentheile angenommen, ſo müßten in einem Thiere ſo viel verſchiedenartige Thiere ſeyn, als verſchiedenartige Seelentheile in ſeinen Gliedmaßen enthalten ſind. Der Seelentheil demnach, welcher itzt im Fuße wohnt, würde, wenn er in das Auge oder Ohr verſetzt würde, daſelbſt eben ſo gut ſehen oder hören können, wie es die itzt in dieſen Organen befindlichen Seelentheile thun.

Mar-

Marſil ab Inghen in Mag. Sent. II quaeſt. 11. art. 1. 1. ſq.

§. 847.

Intereſſanter noch iſt die Philoſophie des Marſilius über die Freyheit. Er zeigte hier zuvörderſt, daß die Willensbeſtimmung nicht lediglich vom Verſtande und deßen Erkentniß abhange, ſondern auch eben ſo oft und öfter durch die bloße Sinnlichkeit und Phantaſie bewirkt werde. In der Empfindung iſt kein Urtheil enthalten; dennoch kann ſie das ſinnliche Begehrungsvermögen bewegen. Thiere, denen bloß Gefühl zukomt, werden bloß durch das Gefühl zu Bewegungen beſtimt. Die intellectuelle Erkentniß eines Gegenſtandes reizt das intellectuelle Begehrungsvermögen, ſobald ein dieſem ähnliches Object die Sinne rührt, wie die Erfahrung bey Kindern und ohne Ueberlegung handelnden Menſchen lehrt. Auch bey Verſtändigen kann die Empfindung eine ſolche Stärke haben, daß ſie den Willen vor aller Reflexion zur Thätigkeit diſponirt. Das Wollen entſpringt alſo bey dem Menſchen nicht lediglich aus einer Verſtandesreflexion, die ſich auf den Gegenſtand jenes bezieht; die Begierde kann einen Gegenſtand wählen, welchen der Verſtand verwirft; und der Wille überhaupt wird theils durch die Verſtandeserkent-

niß der Objecte, theils aber auch durch die Sinnlichkeit, und die Phantaſie beſtimt. Die Seele iſt frey, und nicht zu beſtimten Handlungen gezwungen. Die Freyheit ſelbſt beſteht darin, daß die Seele ſich gegen entgegengeſetzte Handlungen gleichgültig verhalten kann (libertas indifferentiae), und daß, wenn ſie ſich auch zu der einen mehr als zu der entgegengeſetzten hingezogen fühlte, ſie dennoch die letztere kraft eines Vermögens des Widerſpruchs vorziehen kann (libertas contradictionis). Die Freyheit der Indifferenz iſt auch Freyheit des Widerſpruchs; aber nicht umgekehrt. Alſo gründet ſich die Freyheit nicht darauf, daß der Menſch Urheber ſeiner Handlungen iſt; denn jedes phyſiſche Ding iſt auch Urſache deßen, was es ſeiner Natur gemäß wirkt, ohne darum frey zu ſeyn; nicht darauf, daß der Menſch, wie es ſeine Erkentniß erheiſcht, erſt dies, und hernach das Entgegengeſetzte wollen kann; denn dieſes findet auch bey einem Thiere ſtatt, dem keine Freyheit zukomt; ſondern darauf, daß der Menſch, wenn auch alle zur Wahl diſponirende Urſachen vorhanden ſind ſowohl in Anſehung des Objects, als der Erkentniß desſelben, dennoch das Entgegengeſehte von dem, wozu die Urſachen diſponiren, wählen kann. Auf den Einwurf, daß, falls ein Object der Wahl als gut oder übel deutlich erkannt ſey, der Wille nothwendig

dig eine Entſchließung faſſen müßte, alſo doch determinirt würde, antwortete Marſilius, daß der Menſch alsdenn doch immer im Stande ſey, die Entſchließung aufzuſchieben, und ſich weder zu dem Einen, noch zu dem Andern zu beſtimmen. Zur Beſtätigung dieſes berief er ſich auf ſeine eigene Erfahrung, die ihm freylich die Freyheit als eine Thatſache im Bewußtſeyn bewies, aber die Einwürfe der Gegner nicht aus Gründen widerlegte. Die Möglichkeit des Aufſchiebens einer Entſchlieſſung ſchiebt ſelbſt nur die Antwort auf den obigen Einwurf auf, ohne ſie ſelbſt befriedigend zu enthalten. Sofern nun der Wille frey iſt, folgert Marſilius weiter, bringt er ſeine Handlungen ſelbſt hervor, und verdient, da er auch das Gegentheil hätte wollen können, Lob oder Tadel. Wenn Objecte mit gleich ſtarken Reizen auf das Begehrungsvermögen einwirken, ſo kann der Wille ſelbſt den Ausſchlag geben; könte er das nicht, ſo wäre er nicht frey, und der Menſch wäre nicht Herr über ſein Handeln. Dieſe Gleichgültigkeit des Willens, die Marſilius behauptete, wurde inzwiſchen noch mehr angefochten, und er ſchlug die Einwürfe mehr durch Machtſprüche nieder, als daß er ſie in der That weggeräumet hätte. Iſt der Wille gegen entgegengeſetzte Handlungen durchaus gleichgültig, ſo kann das nur daher rühren, daß der Menſch von der Güte des Ob-

jects keine deutliche Erkentniß hat; wäre dieſe vorhanden, ſo würde eine Entſchließung des Willens erfolgen müſſen, und es bedarf denn noch einer hinzukommenden neuen Vorſtellung, die den Ausſchlag giebt, um die Gleichgültigkeit des Willens ſofort aufzuheben. Sollte auch dieſe Gleichgültigkeit des Willens ſchlechthin ſtatt finden, ſo müßte ſie eine Urſache haben; nun bleibt aber immer dieſelbe Wirkung, wenn dieſelbe Urſache bleibt; das Gleichgewicht des Willens könte alſo auch bey veränderten Umſtänden nie aufgehoben werden. Dies Argument wußte Marſilius nicht zu widerlegen, doch beharrte er bey ſeiner Behauptung.

Marſil. ab Inghen in Mag. Sent. II quaeſt. 26. art. 2. ſq.

ENDE.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Fünfter Theil

Göttingen 1800

Ph.u. 75 b-5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045372-7
VD18 90622995